



ירחון
לספרות, למדע ולעניני־החיים.

העורך:
ד״ר יוסף קלוזנר.

המו״ל:
חברת „אחיאסף״.

כרך כ״ז

(חוברות קנ״ז—קס״ב).

אב תרע״ב — טבת תרע״ג.

אודיסא

בדפוס נ. האלפרין, יֶקאַטירינינסקי 36.

ГАШИЛОАХЪ.

Литературно-научный ежемѣсячный журналъ.

Редакторъ:
Д-ръ І. Клаузнеръ.

Издатель:
Товарищество „АХІАСАФЪ“.

Томъ XXVII

(Книжки 157—162).

Іюль—Декабрь 1912.

ОДЕССА.

Типографія Наума Гальперина, Екатерининская 36.

Haschiloah.

Litterarisch-wissenschaftliche MONATSSCHRIFT.

Redacteur:
D-r J. Klausner.

Herausgeber:
Verlag „ACHIASAF“

BAND XXVII

(Heft 157 — 162).

Juli—Dezember 1912.

ODESSA.

Druck von N. Halperin, Jekaterininskaja 36.

תוכן־הענינים של „השלח", כרך כ"ז

(על־פי א"ב):

עוֹלָם מִתְהַוֶּה

(רשמי מסע בארץ־ישראל).

חלק ראשון.

מאת

ד״ר יוסף קלוזנר.

הֲזָהֲרֵי אוֹר־גָּנוּז נִמְלָטִים
וְעַל תֵּבֵל אֶת חִנָּם מְשַׁנִּים,
אוֹ עֹמֶד לְמַרְאֵה־עֵינַיִם
חֲלוֹם שֶׁל עוֹלָמוֹת מִתְהַוִּים?

(טשרניחובסקי).

בניהג שבעולם, סופר עברי, שהלך לארץ־ישראל ושב משם לחוץ־לארץ, כותב מאמר אחד או שנים, שבהם הוא מחוה את דעתו על הישוב החדש והישן. רציתי לעשות כך גם אני. אבל עד מהרה נוכחתי, שזהו דבר שאי־אפשר לי. אין החיים המגומרים והמשונים נכנסים לתוך מסגרת צרה של מאמר אחד או שנים. אור וחושך משמשים בערבוביה בחיים אלה. אין יהודה דומה לגליל ואין מושבה אחת דומה לחברתה. יתר על־כן: ביהודה גופה ובגליל גופו, ובכל מושבה ומושבה בפני עצמה, יש גונים וגוני־גונים, שאי־אפשר להכליל אותם ולעשותם לצבע אחד. והילכך כשאתה דוחק ומכנים את כל החיים השונים והמשונים הללו, שנמצאים במצב־ההתהוות לתוך מסגרת הגיונית ידועה (וכל מאמר ומאמר בעל־כרחו הוא מסגרת בזו, שהרי צריך הוא לרעיון מרכזי), אתה עושה מהם „סְכֵימָה" מופשטת, שאין בה הלחלוחית של החיים ההולכים ושוטפים ושהיא או חרלת־דם ומחוסרת־צבע לגמרי או—סובְּיֶקטיבית ביותר וצבועה בצבע הנרצה לבעל ה„סְכֵימָה".

ולפיכך החלטתי לתת לא מאמרים כוללים ומקיפים את שאלת־הישוב, אלא—את רשמי מסעי בארץ־ישראל כמו שהם, כלומר, כמו שהרגשתים וכמו שראיתים. סובְּיֶקטיביות תהא אף כאן, שהרי אין אדם יכול „לקפוץ מעורו"; ואולם סוביקטיביות זו תהיה העצמיות של ההרגשה ולא העצמיות של ההכרה, כלומר: במקום סוביקטיביות־מדעת תבוא סוביקטיביות שלא מדעת ושלא ברצון, וזהו המינימום של הסוביקטיביות. רצוני נלחם היה בסוביקטיביות זו וכמה שאפשר היה להשמידה—השמדתיה. מה שנשאר—הוא מה שאי־אפשר להוציא מבלי שיהא האור הרשמים מחוסר־דם ומשולל־צבע, כלומר, „סכימה" תְּאוּרית במקום „סכימה" הגיונית.

מסעי ארך שלשה חדשים (מן כ״ז אדר עד כ״ו סיון תרע״ב). זהו מעט מאד בשביל ארץ־ישראל של עכשיו. הטעמתי מלות „של עכשיו״ מפני שבשביל ארץ־ישראל של לפני עשרים שנה היה זמן של שלשה חדשים די והותר: לא היתה לנו בה אז אף מחצה מן המושבות והמוסדות, שיש לנו בה עכשיו. תודה לאל, ארץ־ישראל שלנו גָדלה ורָחבה. וכדי לראותה כהוגן צריך לבלות בה הרבה־הרבה יותר משלשה חדשים. ואולם במשך עשרים שנה ויותר אני מתעניין בכל פרט נוגע בארץ־ישראל. שאודיסה היא במובן ידוע השער שלה והועד לישוב ארץ־ישראל — מקום־הכנוס לכל מאורעותיה ועניניה. ידיעותי אלו אִפְשְׁרו הבנה יותר מהירה ויותר קלה של הנעשה במשך זמן יותר קצר. וידיעותי אלו ביחד עם מראה־עיני ומשמע־אזני במשך שלשה חדשים מרשים לי לחשוב, שהכרתי את מצב־הדברים בארץ־ישראל כהויתו ושיש לי רְשות גם להוציא משפט עליהם.

הידיעות־מרחוק בלבד אינן מספיקות. מי שרוצה להכיר את ארץ־ישראל צריך „לעלות לרגל״ אף בזמן הזה. לא ציירתי לעצמי, שיש לנו ארץ יפה כזו! לא ציירתי לעצמי, שהחיים שם, עם כל חסרונותיהם, הם כל כך עלולים להיות יסוד של התחדשות. ואין לי שאיפה יותר עצומה מזו: שדברַי הנוכחים יַרבו, אם לא מתְיַשבים בארץ־ישראל, לכל הפחות, „עולים־לרגל״ אל אותה הארץ, שנקדשה לנו בשתי קדושות, שאין אני יודע מי גדולה ממי: בקדושת־העבר ובקדושת־העתיד.

א.

יום מעונן היה אותו יום־שבת, כ״ז באדר תרע״ב, שבו יצאנו מאודיסה סמוך לחצות היום בספינה הרוסית „קורנילוב״. אף־על־פי שהיה סוף אדר, היו מטר דק ושלג לח פתוכים ומעורבים זה בזה וזלחו בלי הרף ובאופן מונוטוני. אויר סְתָווי גמור. ואני הייתי עיף ויגע מטרדת ההכנות לדרך ומן הפרידה ומן ההַמְתָּנָה המרובה על החוף; וכמה וכמה מיני פורמאליות, שצריך היה לצאת ידי חובתן קודם הנסיעה, יְגעוני אף הן. ואף־על־פי כן איזה דבר, שלא ידעתי לכנותו בשֵׁם, צהל ורָן בקרבי. טרוד הייתי אז יותר מדאי ולא היתה לי ההכרה, שאני נוסע לארץ־ישראל: הכרתי נטרדה אז בכמה וכמה ענינים קטנים; ואולם הרגשה זו חיתה „מתחת לסף־ההכרה״. והיא היא שצהלה ורָנָה בקרבי. אני נוסע לארץ־ישראל! במלות אחרות: מתמלאת תשוקתי מלפני שלשים שנה — לא פחות ולא יותר. כשהייתי ילד קטן קראתי את „אהבת־ציון״—ומאז לא היתה לי תשוקה גדולה בעולמי מן הנסיעה לארץ־ישראל. עכשיו מתמלאת תשוקה זו: אני נוסע לארץ־ישראל! ולא רק לארץ ישראל של „אהבת־ציון״ בלבד. אלא לארץ־ישראל של התנ״ך ושל התלמוד, של ר׳ יהודה הלוי ושל הרמב״ן, של אליעזר בן יהודה ושל ר׳ מ״ל ליליענבלום, של מ״מ דוליצקי ושל „אחד־העם״. היכן יש בעולם תשוקה, שבה תשתרגנה ותתלכדנה נימים מנימים שונות ומשונות במספר עצום כזה?—ולבי צהל בקרבי...

ואולם בחבורת הנוסעים היהודיים, שהגיעה עד מאה איש, היו גם אנשים מישראל, שרק חלק מן הנימים המנויות למעלה נתרעד בלבותיהם לזכר ארץ־ישראל.

נסע עמי יהודי זקן בן ששים, שאך ארץ־ישראל העתיקה היתה לנגד עיניו, ואף זו–עד כמה שהיא קשורה באיזה סעיף מן ה„שולחן־ערוך": הלבנון, למשל כשהוא לעצמו לא נחשב בעיניו כלום. ואף הזכות שנזכר בתנ"ך לא עמדה לו מאחר ששום מצוה מן המצוות אינה קשורה בו וה„שלחן־ערוך" אינו מחייב לחבבו... נסעו עמי עשרים יהודים בוכאריים. שארץ־ישראל כולה היתה להם מקום קדוש אחר, אבל הישוב החדש לא היה בעיניהם שום חטיבה בפני עצמה ושום חשיבות יתרה לא היתה לו בשבילם. נסע עמי „גר" משונה׳ מי שהיה אחד מן היותר עזים שבריבולוציונרים, ש„נהפך" פתאום לציוני אדוק, וככל „גר" לא ידע להבדיל בין העיקר ובין הטפל ומהכל נתפעל במדה שוה. ונסעה עמי עלמה משכלת, שגמרה את המחלקה למשפטים באוניברסיטה אחת ושלא היתה לא ציונית ולא לאומית, אלא שרצתה לראות מתוך סקרנות– שבודאי היה בה גם קורטוב של משיכת הלב היהודי לארץ־היהודים, אבל שלא מדעתה–את ארץ־הקדם בכלל, ובתוכה–גם את ארץ־ישראל... ואולם גם עבריים גמורים לא חסרו: חובבי־ציון זקנים, שאהבתם לציון נשתרשה עמוק בלבם וכל הרוחות שבעולם לא יזיזוה ממקומה ושהיו נהירים להם שבילי ארץ־ישראל כשבילי עיר־מולדתם, וציוניים צעירים, שלא הספיקו להיות חובבי־ציון אחרי שהציוניות הקונגרסית באה ומטשטשה את הגבולים שבין חבת־ציון וציוניות כשהיו עוד ילדים קטנים,–צעירים בעלי השכלה עליונה ויודעי־עברית, שרומאַנטיקה נהדרה נהמזגה בלבם עם מבט ריאַלי על הנעשה והצריך להעשות בארץ־ישראל בהרמוניה נעימה. הרגשתי, שבחבורה זו אבלה את הזמן בנעימים. ואפשר שהרגשה זו נתלַוְּתָה אל ההרגשה החזקה ממנה, שלאחר שלשים שנות־געגועים אני הולך לארץ־ישראל–ולבי שוֹרֵר ורוֹנֵן עוד יותר.

על החוף נתקבץ המון גדול, שבא ללַוּות את היוצאים לארץ־ישראל. שמחה ועצבות נסתמנו בפניהם של המלַוים בערבוביה: שמחה על שאנשים יהודים הולכים לארץ־ישראל ועצבות – על שהם, המלַוים, אינם הולכים לשם. והשמחה גברה. ניכר היה, שאין כל המלוים הללו מרגישים כלל לא באויר הרע ולא במטר־השלג הקר והטורד. הרבה מהם הביטו אל הנוסעים העומדים על הספינה בסקרנות וקנאה, אבל הרבה יותר מהם השקיפו למרחוק, אל קצה גבול־האופק, ששם יש ארץ־מולדת אהובה, ארץ־אם, שברחמים רבים תקבץ את בניה בחיקה... וכשנשמעה השריקה האחרונה נראו דמעות בעיניהם של הרבה מן המלוים. דמעות מתוך געגועים על קרוביהם הנפרדים מהם? – בודאי היו גם דמעות כאלו. אבל יותר מאלו היו דמעות גיל ועצב בבת אחת, ממין אותן הדמעות, שאף השופכן עצמו אינו יכול להבדיל, היכן מסיימת השמחה והיכן מתחלת העצבות...

כשהורמו המעברות נעשה נסיון משני הצדדים – הן מצד אלה, שהיו על החוף, והן מצד אותם שהיו על גבי הספינה – בלי שהותנה הדבר ביניהם, לשיר את שיר „התקוה". אבל אף כאן ואף שם נמצאו מזהירים, שאסור לעשות זאת. והאזהרה נתקבלה כיסורים של אהבה: קודם היציאה לארץ־ישראל טוב לטעום טעם של עול־גלות...

הספינה נִתְּקָה ממקומה... קריאות „שלום" ו„להתראות בארץ־ישראל",

הרמת־כובעים, נענוע־ידים, נפנוף־ממפחות — הכל כנהוג. אבל לבי היה כל־כך מלא, עד שכמעט לא ראיתי את כל אלה, למרות מה שגם אני הרימותי את כובעי ונפנפתי במטפחתי. עיני הביטו אל החוף, אך לא ראיתי כלום: כאילו תבלול עלה על עיני. ואך כשנהרחקה הספינה מעט מן החוף ורוחי שקטה מעט הרגשתי פתאים משיכת־לב רגעית, אבל חזקה, אל הנשארים על החוף — אל הקרובים אל החברים, ואולי גם אל הארץ הנכריה, האם־החורגת ואז רק אז נחו עיני על חזותה של העיר היפה. למרות הערפל הקל, שכסה את החוף, בלטו מרחוק הסלעים האדומים והאדירים שעל שפת הים־השחור, והבתים הבודדים המפוזרים בקרבתם, מחוץ לעיר, נראו כנבלעים בתוכם. ומרחוק נשקפה העיר הגדולה, שבתיה ברובם נראו מרחוק קטנים וצפופים ומסתמכים זה על גב זה. ואך בתים אחדים התרוממו ביניהם כענקים מביטים מגביה אל קהל הננסים הסובבים אותם...

מעט־מעט נתרחקה הספינה מן החוף — ואני עזבתי את הספון, שעמדתי עליו, וירדתי אל תוך התאים של המחלקה השניה, ששם היה מקומי. בחדר־האוכל מצאתי חבורה שלמה של „אנשי־שלומנו". בלי שהותנה בינינו התחלנו לדבר עברית: הרגשה היתה לנו, שהדבור העברי הוא מקצת ארץ־ישראל, כעין הכנה לה. — היום היה יום־השבת, כאמור. לא היה מה לעשות ואף לא — מה לאכול, כי השוחט בעל ה„מאכל הכשר" שעל הספינה לא הכין מערב־שבת כלום מחשש, שמא יתקלקלו האוכלין. עונג־שבת... ישבנו מסביב לאותם היהודים המועטים, שכבר היו בארץ־ישראל, והם התחילו מספרים לנו מה שראו ומה ששמעו שם ולהשיא לנו „עצות טובות". ממי וממה יש להזהר שם, ואיך להתנהג, ועוד. רוב הנוסעים הקשיבו להספורים והעצות האלה בשום־לב. ואולם לבי לא הלך אחריהם. יותר ויותר הוברר לי במעמקי־לבי, שהיום אירע מאורע גדול בחיי: אני נוסע לארץ־ישראל. ורעיון פשוט ומובן־מאליו זה אמר שירה בלבי. על גדותיו נתמלא לבי בו. לא הרגשתי לא רעב, לא צמא ולא קור. לא הרגשתי אפילו בנענועים הקלים של הספינה, שבזמן אחר בודאי היו מפילים אותי למשכב במחלת־הים. ולא ידעתי נפשי... ופתאום נגשתי אל אשתי, שנסעה עמי יחד, ובטון חגיגי, שהוא מגוחך עתה בעיני, אמרתי לה: „יודעת את? — הרי באמת נוסעים אנו לארץ־ישראל!" —.

היא הציצה עלי רגע בעינים תמהות, אבל מיד התחילו עיניה צוחקות וכל פניה הואר בבת־צחוק של רצון. היא הבינה להלך־רוחי — — —

בארבע שעות אחר חצות־היום יצאנו שנית אל הספון. ושם נתגלה לפנינו מחזה, שקשה לי לשכחו:

ביחד עמנו נסעו כשלש מאות נוצרים, שאף הם עלו לרגל לירושלים. לוו אותם כמרים ונזירים אחרים, שהאחד מהם, שעוד אזכירו בהמשך דברי, היה צעיר מאד ופניו פני־כרוב. ה„עולים־לרגל" האלה, אנשים פשוטים וגסים בכלל, הפליאוני מן הרגע הראשון באמונתם העמוקה. גם יהודים פשוטים היו בספינה — ואף באחד מהם לא מצאתי אמונת־תום כמו שמצאתי באברים הגסים האלה.

הם הרבו להתפלל בכוונה עצומה – ואת כל נפשם היו משקיעים בתפלתם. פעם אחת צִלֵּם איתנו הצַלָּם הציוני, שנסע עמנו בספינה, בשעה שהנוצרים הללו עמדו בתפלה – ולא ראיתי אף אחד מהם מַפְנֶה את ראשו בסקרנות לצדנו; בעוד שאף היהודים היותר אדוקים לא היו יכולים להמשיך תפלתם בשעה שהיה נעשה דבר חדש בספינה או נכנס אדם משונה לתוכה. כמה פעמים שאלתי את עצמי לסבת הדבר. כנראה, האלהות היא, כביכול, „בחברותא" עם היהודים יותר מדאי, ועל־כן לבם גס באלהים ובמצוותיו. כל יהודי ויהודי הוא כהן לעצמו וכל יהודי אדוק מבלה את רוב ימיו בתורה ובמצוות ובעבודת־אלהיו. ומסבה זו נעשה ליהודי כל דבר שבאמונה ודת דבר רגיל יותר מדאי; ולדבר רגיל אי־אפשר שתהיה בלבבות „יראת־הכבוד". ממש כמו שאין „יראה" מפני מתים בלבותיהם של הקברנים המטפלים תמיד בפגרים. ומי יודע, אם אין זו סבת כל התמוטטותה של האמונה בתוך רוב יוצאי־הגֶטו במשך דור אחד: החיים החיצונים מצאו ס א ה ג ד ו ש ה של דת ונקל היה להם לדחות קיצוניות אחת על־ידי קיצוניות אחרת...

כשֶיָצאנו ביום־השבת אל הספון עמדו הנוצרים בתפלה. הסתכלתי בפניהם הרצינים וההמימים – וקנאתי בהם על עוצם־אמונהם. אבל עוד יותר קנאתי על שה„עובר לפני התיבה" בתוכם היה הפעם – אשה פשוטה. שבהתלהבות גדולה קראה לפניהם פזמון דתי. אצלנו, היהודים, לא יצויר, שאשה תעבור לפני התיבה אפילו ב„מנין" פשוט. לא יצויר אצלנו כלל, שבחברת ג ב ר י ם ו נ ש י ם תהא אשה אפילו „מגדת־תהלים" פשוטה. ו ה ר י ב ח י י ם חפשית היא האשה אצלנו לא פחות ממה שהיא אצל הנוצרים; ו פ ו י ל ו ס אמר: „האשה תשתוק בכנסיה". אף־על־פי־כן ב פ ו ע ל תופסת האשה בדת הנוצרית מקום חשוב הרבה משהיא תופסת בדת־ישראל. ומי יכול לשער את ההפסד העצום, שהביאה ההבדלה בין האיש והאשה בדתנו? – כבר צוח ג ו ר ד ו ן על זה בזמנו. חטא חטאה היהדות לאשה, שהשרירה לה רק „צאינה וראינה" ו„הֶתֵּר" לקיים את רוב המצוות. ועל חטא זה נענשנו עונש גדול בימים האחרונים: היחס הפרוצנטואלי של ה נ ש י ם הלאומיות־הציוניות אל הגברים ממין זה הוא כיחס של אחד למאה. כך הדבר בגולה. ובארץ־ישראל הנשים הן הן שמפריעות בעד התפשטותו של הדבור העברי, מפני שלא למדו עברית ברובן, והן הן שאינן יכולות לסבול שום „יסורי־ארץ־ישראל", מפני שלא נטעו בהן חבת־הארץ, ועל־כן הן הן שגורמות על־פי רוב לעזיבת הארץ מצד משפחות הרבה, שהיו י כ ו ל ו ת להשאר בארץ אילו היו הנשים שלהן ע ב ר י ו ת ג מ ו ר ו ת כהגברים.

בחנוך העברי שבארץ־ישראל דואגים עכשיו, לשמחתנו, לנערות לא פחות מלנערים, ואף מורות עבריות מצוינות יש בארץ־ישראל, לגאותנו, לא־מעט. ואולם בחיים הדתיים עדיין אין האשה העבריה שָוַת־זכיות עם הגבר. ואין לשער את ההפסד העצום, שדבר זה מביא לכל היהדות כולה. הרי האמונה היא המקצוע המיוחד של האשה, ובארצות „פוקרות" כצרפת ובלגיה הנשים הן הן שמעמידות את הדת על־ידי התמכרותן לה בלב ונפש.

את הרעיונות האלה העלתה על לבי האשה הנוצרית הפשוטה, שקראה לפני כל ה„עולים־לרגל" הנוצריים פזמון דתי בהתלהבות עצומה, וכל הקהל ענה אחריה בכוונת־הלב.

כשהגיעה שעת תפלת־ערבית של מוצאי־שבת הלכתי להתפלל בצבור עם הבוכארים, שהוליכו עמהם שוחט ובעל־תפלה כאחד. הם כבדוני ב„סדור" — ונשתוממתי לראות, שהם משתמשים ב„סדור" ספרדי, דפוס־ווינא. כיצד הגיע „סדור" ווינאי אל היהודים הרחוקים האלה? אכן, אין גבולים ליהדות! מה שנתחדש באיזו עיירה בבלית רחוקה נעשה לחוק ולא יעבור ליהודי־אספמיה ומה שהוחק בחרבות־צפת — ליהודי־פולין. ועכשיו מספקת ווינא „סדורים" ליהודי־בוכארה...

תפלת־ערבית של יהודי־בוכארה היתה שונה מתפלתנו רק בפרטים מועטים והרגשתי את עצמי בתוך אנשים אחים. לכל הפחות, מתפללים הם עברית ויש יודעים את פירוש־המלות. לאחר התפלה באה ה„הבדלה", כנהוג. ואולם בסוף ההבדלה, אחר ברכת „המבדיל", התפרץ צחוק מלאכותי אדיר מפיותיהם של המתפללים: מנהג הוא להם לסיים את תפלתם בצחוק כדי שיהא השבוע הבא לקראתם שבוע של שמחה ושל מצהלות־ששון. „כאן צריך לצחוק" — והם צוחקים.

האמונה כל תוכל...

רציתי להתודע לאחי הרחוקים האלה. פניתי אל אחד מן היהודים הבוכאריים בעברית. אבל בוכארי זה גמגם בלשונו והראה לי על שנים מאֶחָיו, שיודעים „לדבר בלשון־הקודש". נכנסתי עמהם בדברים. אותן התלונות שנשמעות בתוכנו. „לא יש יהדות, לא יש לומדים לשון־הקודש, איש לבצעו מקצהו" — התאונן אחד מהם בעברית בלולה קצת, אבל נמרצת ועשירה בבטויים. והוא התחיל מתאונן על הבורות והנסות של אֶחָיו בני־מדינתו. ואחר־כך התחיל לספר, שמציקים ליהודים הביכאריים „גם אדום וגם ישמעאל" ושמצבם החמרי פוחת והולך, אף־על־פי שגם עתה עשירים הם ברובם.

— כמה זמן נמשכת נסיעתכם? — שאלתיו.

— חודש־ימים — השיבני.

— ומה מטרתכם?

— לבקר את ירושלים עיר־הקודש ואת כל המקומות הקדושים.

ומתוך המשך דבריו נתברר לי, שכמעט אין יהודי בוכארי, שלא עלה לרגל פעם בחייו.

נשתקעתי במחשבות. אלה ה„בורים", ה„גסים", שכולם סוחרים בעלי עסקים חשובים, מזניחים את עסקיהם, מתגלגלים חודש תמים בספינות ובמסלות־ברזל ומבזבזים סכומים עצומים — והכל כדי „לראות את ירושלים עיר־הקודש ואת כל המקומות הקדושים". וכל אחד רואה חובה לעצמו „לעלות לרגל", לכל הפחות, פעם בחייו. ואנו, בעלי־תורה ובעלי־לאומיות, — כמה מאתנו עולים לרגל פעם בחייהם? מן הזקנים האדוקים שבנו עולה אחד מרבבה — למות בארץ־ישראל; אבל לעלות לרגל? — „מנהג" זה נשתכח זה כבר. ומן הלאומיים והציוניים — ליליענבלום עבד עשרים ושבע שנים לשם ישוב־הארץ — ואף פעם לא ראה אותה ומת בלא ראיה. וסוקולוב, שעבר את אירופה לארכה ולרחבה, שתמיד הוא בדרך, סוקולוב, שהוא אחד מחברי הועד־הפועל המצומצם, עדיין לא מצא לו פנאי ואפשרות לעלות לארץ־ישראל...

ואולם מחשבה זו נטרדת ממחשבה אחרת יותר מעציבה. מי יודע, אם אין „עליה־לרגל" זו של הבוכארים תוצאה מישיבתם בין המושלמים, שהעליה למֶכָּה תופסת אצלם מקום יותר גדול מן העליה אל ה„קבר הקדוש" אצל הנוצרים?... הנה כי כן, אפילו קדשינו היותר דתיים והיותר לאומיים בגלות הם: מושפעים הם מן הסביבה הבלתי־יהודית... שהם איסור לקחת יותר מאשה אחת מוכרח היה לצאת מרבנו גרשום, שיָשב בין הנוצרים, שהם אסורים ברבוי־נשים, והיהודים היושבים בין המושלמים לא קבלוהו כלל או קבלוהו למחצה מפני — שאף המושלמים, הנכרים, מותרים ברבוי־נשים... ומי יודע, אם כל „ציוניותו" של רבי יהודה הלוי, שהיה „בחבל־אדום", לא היתה אלא בת־קולה של תנועת־הצלְבָנִים בימיו... הרי אפילו ההבנה החדשה של הנבואה הישראלית ושל הרעיון המשיחי — שתי המרגליות היותר יקרות בְּכִתְרָהּ של היהדות — באה בעקבותיה של ההשקפה החדשה על הנביאים מצד חכמי־הנוצרים (ה„ביאור" היה כולו תחת השפעתם של איכהורן וחבריו). בעוד שעד התפשטותה של השקפה זו היו הנביאים בעיני היהודים רק „מגידי־עתידות", המשיח — „עושה־נפלאות" ואת התנ"ך היו מלמדים בשעה שאינה לא יום ולא לילה...

למחר, ביום־הראשון, הורגש באויר, שתור־האביב הגיע ושאנו מתקרבים אל הארצות החמות. מטר־השלג פסק, השמש יצאה על הארץ ואיזה רוך של אביב קלח מן השמים הבהירים והשתפך בכל רחבי הים־השחור. עליצות של חג תקפה את הנוסעים. עליצות בלא סבה. עוד מעט וים־השיש יֵרָאֶה. עוד מעט ונעבור את הדארדאַנֶלים... ולמשמע השֵם „דארדאנלים" התחילו עוברות מפה לאוזן שמועות שונות בדבר מוקשים טמונים, בדבר התפוצצותה של ספינה יְוָנִית, שלא הלכה אחרי הספינה הטורקית מפני שלא האמינה בכל איתו הענין של מוקשים וראתה בזה רק תחבולה של איום מצד הטורקים. ומכאן רק פסיעה אחת אל ה„פוליטיקה", שהיהודים מומחים בה כל־כך. ואני מאזין ומקשיב, איך יהודים מתווכחים בדבר עתידותיה של המלחמה האיטלקית־הטורקית ובדבר סופה של טורקיה בכלל, — הכל דברים שאולים מן העתונים היומיים, באופן שכל דעה ודעה תלויה בעתון, שקורא בעל־הדעה. ואולם חדוש אחד יש בדברים הללו: חבה יתרה לטורקיה, שאף היהודים הפשוטים, הפוליטיקנים של בית־המדרש היו מצטיינים בה ועכשיו עברה בירושה אל הציוניים. והדבר מפליא: חבה זו מנין היא? — בנוהג שבעולם, אם עם אחד שליט על מדינתו של עם אחר, אותו העם האחר הוא שונאו היותר גדול של העם השליט; ובפרט אם אותו העם האחר מְקַוה להתבצר בזמן מן הזמנים באותה המדינה, שהיתה שלו וזרים משלו בה. כאן, אצל היהודים בכלל ואצל הציוניים בפרט, הדבר שונה תכלית שנוי. אין „פטריוטים טורקיים" כהיהודים, אפילו היהודים שאינם נתיני־טורקיה; והפטריוטים שבפטריוטים הטורקיים הם — הציוניים. אהבת־קרובים היא זו ל„דודנו ישמעאל", שראשיתה בתנ"ך, או רגש של סימפתיה מתוך שנאה משותפת ללוחצים הנוצריים, או — הכרת־תודה לטורקים מכניסי־האורחים, שקבלו בזרועות פתוחות את גולי־ספרד ולא גזלו זכיות־אזרח מן

היהודים מעולם, או, לסוף,–כל אלה ביחד?–איך שיהיה, המוקדונים, האלבאנים והארמינים המצפים לגאולה אינם חובבי־טורקיה כלל וכלל... והטורקים לעה־עתה לא היטיבו עם היהודים המתישבים בארץ־ישראל כלל וכלל: ה„פֶּתֶק האדום" בתקפו הוא עומד, על קנין־קרקעות על־ידי יהודים מַכְבֶּדֶת הממשלה ובפארלאמנט הטורקי נקראו הציוניים בפי המיניסטרים בשם „משוגעים וחמומי־מח"... ואף־על־פי־כן חבה יתרה נודעת לטורקיה דוקא מן הציוניים, שהם מצפים לגאולה עוד יותר משאר היהודים. או אולי כך דרכו של עם תלוש מאדמתו, שמצפה רק לגאולה קטועה וחלקית בדרך מקנה־וקנין, בעוד שהגאולה השלמה, שהוא רוצה בה, אובדת בערפלי העתיד הרחוק?...

את הדארדאנֶלים העבירה אותנו ספינה טורקית, שספינתנו המתינה לה והלכה בעקבותיה. בדרך פגשנו ספינות־מלחמה טורקיות ועל ראשי ההרים ראינו מבצרים וכלי־תותח בקרבתם. שפות־הים הגבוהות היו מכוסות ירק רך וצעיר, שאך זה לא כבר נצנץ ובצבץ ועלה מן הארץ. יערים כיערי־הצפון אינם נראים, אבל חורשות נחמדות של ברושים וגם אֳרָנִים בודדים נשקפים מכל עברי החוף. וכשנשתפכו המים הכהים של הים־השחור אל מי ים־השיש שככה גם הסערה הקלה, שחרשה את חלקת הים־השחור. אף אֲדֻוַת־הים לא נראתה עוד. לא לחנם נקרא „ים־השיש": חָלָק כשיש היה מראה המים. במקומות של עומק גדול נתהוו תלמים של מים; אבל תלמים אלה „חֲלָקִי מֶחְמָאוֹת" ממש. חלקים יותר מדאי היו לי וכמעט שמנונית של חמאה היתה להם. ואך כשהתפוצצו בהם שבריריי־הזוהר של שמש־הצהרים והגבשושיות של התלמים קבלו מראה פז וארגמן־כהה, – אז רק אז היה להם נוגה־זֶרַח, שנתמזגו בו העדנה עם הברק, הרוך עם היפעה.

אבל יפה עד לשכרון הוא הבוספורוס. הלא זהו מֶקֶסֶם, הלא זהו חלום־חזיון־לילה ולא מראה ממראות־הטבע! – מי־תכלת אדירים שומים בתוך שני חופים פורחים. חמה שוקעת משתקפת במים אדירים אלה – והתכלת נהפכת לארגמן. אין זיע ואין ניע במים. והספינה לא שטה היא, אלא צפה, מתחלקת, כברבור הלז בבְרֵיכה שקטה. הנה פס של לבן בתוך התכלת והארגמן של המים – עקבותיהן של סירה או של דוגית שעברה.. הנה תלמים־תלמים, שמציאותם בשקט זה מפליאה. הנה כתם עכור בתוך תכלת־המים – עשב־הים הוא או סלע כהה שמתחת למים, שכאילו הם מטילים את צִלָּם מלמטה למעלה... הנה שחף בודד לְבֶן־כנפים בא ביעף, הוריד את עצמו בשִׁפּוּעַ גדול וטבל במים–ופרח לו במהירות, כנפחד. עוף מבשר־סערה זה – מה לו ביום בהיר וְשֶׁקֶט זה? או אולי טעות טעה השחף, ועל־כן נבהל כל־כך ומהר להעלם?... שורת־החיפים אינה שָׁוָה. פעם פורץ החוף להוך המים ופעם כאילו מתפרצים המים להוך גבולו של החוף. האילנות המרובים הנראים מרחוק עדיין אינם ירוקים כל צרכם, ועל־כן אינם מתרוממים מעל ליפה־נוף זה ואינם בולטים בו. ואולם המון בתי־הקיץ, שנבנו על יד החוף ממש, כמעט על המים, ואחדים מהם – על גבי כלונסאות תקועות במים, הם לוית־החן היותר גדולה של החופים. לא בתים הם אלה, אלא ארמנות־קסם ממש. בהם הגיע יפי הבנין המזרחי אל מרום־יפעתו. אבני־שיש בנויים הם ברובם, אבני־שיש לבן או אבני־גזית טוחים

טיח לבן ממראה־השיש. וחלונות יש להם בלי מספר, חלון בצד חלון, חלון על גב חלון בשתי קומותיהם; ועל־ידי רבוי החלונות נראים הם לא כבתים למעון־בני־אדם, אלא כמגדלים פורחים באויר למעון־פֵיות. מובטחני, שעצם המושג של „מגדלים פורחים באויר" ממיני בתים כאלה בא לקדמונינו ולסופרי הנוצרים בימי־הבינים. קלים, זקופים ואויריים הם, „רוחניים" ממש. הנה עוד מעט, עוד מעט ויתרוממו באויר – ויפרחו. או – יתרוממו ויפלו המימה. כי הם עם כל חלונותיהם המרובים משתקפים במים. והמביט מרחוק אל מי־החופים מדמה לראות ארמונות מתחת למים, ששָקעו בתהום ונעשו מעון לבנות־גלים. והארגמן של השקיעה נופל על הארמונות הללו ומעלה אֵש בחלונות – וכתמי־פז ארוכים מופיעים לפנינו, ובאמצעיתם, במקום שהאדמומית חזקה ביותר, כגחלי־אש בוערות. ושקט ושלוה מסביב, כאילו כל היקום שבת וינפש. הכל צופים– ויראים להוציא הגה מפיהם. יראים הם לחלל את דומית־הקודש... ואף הטבע כאילו עצר בעד נשימתו. ורק קול דממה דקה נשמע – „קול ה' על המים" – „קול ה' בהדר" – – –

ובתוך שלוה מרגעת וקדושה זו של הטבע – פתאום נראית לפניך במים– ספינת־מלחמה, ועליה כלי־תותח ומַקְלֵעות ושאר כלי־מות – ולועותיהם פתוחות...

(המשך יבוא).

שִׁירֵי הוֹמֵירוֹס.

מאת

אריה סימון.

במאות הששית והחמשית שלפני ספירת הנוצרים, בתור־הזהב של התרבות היונית, כבר היתה ליונים נחלה ספרותית עשירה, שהנחילם העבר שלהם ספרות זו, שנכתבה בלשונם וברוחם, כִּבְּדוּ בני האומה היונית כבוד גדול והיו הוגים בה תמיד. ואולם חשיבות מיוחדת היתה בעיניהם לשני שירים שבספרות עתיקה זו. השירים האלה, שנקראים „אִילְיאַס" ו„אוֹדִיסֵיאָה", מיוחסים הם למשורר־סומא, ששמו הוֹמֵירוֹס. כבודו של סומא זה כל־כך היה גדול בתוכם, עד שאם הזכיר יוני את „המשורר", בלי כל שם לְוָאי, היו הכל מבינים, שכוונתו להומירוס (ממש כמו שבימי־הבינים היו השמות „אריסטו" ו„הפילוסוף" לשמות־נרדפים). כל ילד יוני היה מתחנך בשיריו של הומירוס, היה משנן את כולם, או חלק מהם, על־פה, והיה קולט לתוכו את השפעתם האֶסתֶּטִית והמוסרית. ומשהתחילה שמשה של התרבות היונית לזרוח מחדש על עמי אירופה, אחרי תקופת־השקיעה הארוכה, וספרותה חִדשה את נעוריה ושוב נעשתה כח־פועל בחיים, מצאו בני העולם המוֹדֶרני, שאמנם צדקו היונים, ואף הם החשיבו את שירי הומירוס ביותר. ואפילו מי שאינו נביא יכול להחליט בבטחה, ששירי הומירוס לא יתישנו לעולם ותוכן חדש יושם בהם בכל דור ודור בהסכם לרוח הזמן והמקום. גם התנ"ך שלנו לא נתישן עדיין, ואי־אפשר שיתישן, מפני שכל אחד ואחד יכול למצוא בו את האמת המתאמת לרוחו; אולם יש גם הבדל עצום בין התנ"ך ובין שירי־הומירוס. כל עם ועם יש לו תרגום מקובל של התנ"ך, שבו הוא מסתפק ואותו הוא חושב לחלק עיקרי מספרותו. בהומירוס אין נוהגים כך. כל דור ודור מרגיש צורך בדבר לתרגם את שירי הומירוס באופן חדש, ונוסח קבוע אי־אפשר שיהיה לו. זה מתרגמו בפרוזה והלה – בחרוזים; זה בלשון המדוברת בימיו והלה בלשון מלאכותית־עתיקה. וכך הכל מעניקים לו משלהם. – את סבתו של הבדל זה אפשר למצוא בקדושתו של התנ"ך וביחס הישר, שיש לו אל הדת המקובלת אצל עמי אירופה. אך קדושת התנ"ך תלויה היא עצמה בכחו המיוחד של ספר זה לספק את צרכיהם הרוחניים של כל הדורות, כלומר, במה שהצורה הקבועה שלו יכולה לקבל תכנים שונים לפי שנוי הצרכים האלה. מה שאין כן אצל הומירוס: בו הרי התיכן קבוע ועומד, אלא שכל דור ודור רוצה לבטא תוכן זה בצורה המתאמת לרוחו שלו ולהעשיר את אוצר־התמונות שלו

בתמונה כל־כך בהירה וכל־כך יפה בתתו לה את המסגרת הראויה לה לפי טעמו של אותו דור.

כאמור למעלה, יִחֲסו היונים את ה„איליאס" וה„אודיסיאה" למשורר אחד, ששמו הומירוס; ודעה זו נתקבלה במשך הרבה דורות גם אצל העמים החדשים. אך בסוף המאה השמונה־עשרה קם חכם גרמני אחד [1] ופסק הלכה, שהשירים הללו נתחברו לא על־ידי אדם אחד, אלא שכל אחד מהם הוא קובץ של שירים קטנים, שמתחלה היו נמסרים בעל־פה מדור לדור ואחר זמן ידוע חוברו ביחד והיו לשני השירים הגדולים הידועים לנו. ומימי אותו חכם ואילך לא חדלה הבקורת מלהתעסק ב„שאלה ההומירית", שהיא מתחלקת להמון שאלות מעין אלו: וכי „הומירוס" הוא שמו של משורר אחד, שהיה ונברא בזמן מן הזמנים, או רק המצאה של האחרונים, שהרגישו צורך בדבר ליחס את שיריהם היותר עתיקים למשורר אחד גדול? ואם „הומירוס" לא היה ולא נברא, מי היה אותו ה„עורך", שערך וחבר ביחד את השירים הקטנים, ואימתי חי האיש הזה? וכי היה עֵד־ראיה של החיים המתוארים בשירים אלה או ידע את החיים האלה רק מפי השמועה? וכלום באמת היו חיים כאלה בתקופה קדומה או אפשר להחליט, שהם על־פי־רוב פרי הדמיון? — יכך חוזרת ה„שאלה" ומתרחבת ומסתבכת עד אין־סוף, ואין פתרוניו של חכם אחד מתקבלים על לבו של חכם אחר. אפילו כיום הזה יש מלומדים אחרים, שכופרים ב„עיקר" של המבקרים ומחליטים, שהצדק עם המסורת ושהשירים נתחברו רובם ככולם על־ידי משורר אחד; אבל הרוב הגדול של החכמים, שהתעסקו ושמתעסקים בה„שאלה", נוטה למצוא בשירי־הומירוס תוצאותיה של התפתחות ארוכה, שהרבה משוררים והרבה דורות לקחו חלק בה. ואין צורך לומר, שכל בקורת זו אינה נוגעת ולא כלום לעצם ערכם של השירים (כמו ש„הבקורת העליונה" בתנ"ך, שאם לא נולדה, על־כל־פנים נתפתחה תחת השפעתה של הבקורת ההומירית, אינה נוגעת לעצם ערכו של התנ"ך). יחליטו המבקרים מה שיחליטו: — ה„איליאס" וה„אודיסיאה" ישארו תמיד „שירי הומירוס": שני שירים גדולים, שבכל אחד מהם יש אחדות גמורה ושכל אחד מהם מעביר לפנינו תמונה מבהקת מחייהם של היונים הקדמונים. ואנו שמים לב במאמר הנוכחי לא אל ה„שאלה ההומירית", אלא אל השירים כמו שהם, בכל עצם זיום וזהרם, טבעיותם, ואמתותם.

א.

כבר היה מי שאמר, ששירי הומירוס הם „התנ"ך של היונים". ובאמת יש רגלים לדעה זו. כמו שראינו כבר, שמשו השירים האלה בסיס לחנוכם של היונים במשך הרבה דורות; וגם העמים האחרים נתנו ונותנים להם כבוד מיוחד. יתר על־כן: הרוח היוני משתקף משירי־הומירוס כמו שהרוח העברי משתקף מספרי־התנ"ך. אלה הם הצדדים־השָוים שבין שתי היצירות הספרותיות האלו ועד כאן אפשר היה לקבל את הפתגם בדבר „תנ"ך של היונים" כמו שהוא. אך הצדדים הבלתי־שוים אף הם מרובים וגדולי־ערך הם. ראשית, השפעתו

---

1) Wolf, Prolegomena ad Homerum, 1795.

של הרוח היוני על העולם באה לא רק על־ידי שירי־הומירוס, שהרי כמה וכמה סופרים (בעלי הטראגידיות, אפלטון, אריסטו', ועוד, ועוד) היו לנושאי השפעה זו, ועליהם נוספו גם הפסלים; בעוד שעם־ישראל אצל מרוחו על העמים האחרים כמעט רק על־ידי התנ"ך בלבד. שנית, שירי־הומירוס מציגים לפנינו את העם היוני רק בימי־ילדותו, ובתנ"ך אנו מוציאים שלשלת־התפתחות ארוכה של העם העברי. שלישית, היונים, אף־על־פי שהשתמשו בשירי־הומירוס בתור אמצעי לחנוך, לא ראו ולא היו יכולים לראות בשירים האלה מה שראו העברים בתנ"ך, כי אותו רגש־הכבוד המיוחד, שהרגיש עם־ישראל לכתבי־קדשו, היה חסר להם לגמרי. ורביעית — וזהו העיקר! — התנ"ך ושירי־הומירוס שונים הם זה מזה תכלית שנוי גם בצורה, גם בתוכן, — ודוקא אותן התכונות, שהן עושות את התנ"ך לספר־הספרים („ביבליה"), אינן במציאות בשירים היוניים. הכוונה הדתית והמוסרית, שהיא בולטת כל־כך בתנ"ך, חסרה בשירי־הומירוס כמעט לגמרי. השירים האלה לא לבד שאין תפקידם לקבוע חוקים דתיים; אפילו רמז של רגש דתי אין למצוא בהם. אמנם, הם משיחים הרבה על העולם העליון ומציירים לנו ציור בהיר מן האלילים והאלילות; אבל במקום שהמיתולוגיה עשירה שם הדת עניה. אפשר הדבר, שהיונים הקדמונים ומשורריהם האמינו במציאותם של כל מיני האלילים והאמינו גם באמתותם של הספירים המסופרים עליהם, כמו שאפשר הדבר, שמי שכתב פרשיות ידועות בספר „בראשית" האמין, שבתקופה רחוקה היו „בני־האלהים" נוהגים לרדת מן השמים ולקחת את „בנות־האדם". אבל בין אמונה כזו ובין האמונה בכח מוסרי עליון, הנוהג את כל העולם, — אותה האמונה, שהתנ"ך מלא אותה מראשו ועד סופו, — בין שתי האמונות הללו אין שום שייכות.

מכל האמור יוצא לנו, שלא אל התנ"ך כולו אפשר להשוות את שירי־הומירוס, אלא רק אל החלק היותר עתיק שבתורה, — אותו חלק, ששם לפנינו את המסורות הקדמוניות של העברים בדבר ראשית העולם וראשית עצמם; ואפילו השואה זו תהא טעונה הבדלה, מאחר ששירי־הומירוס וספורי־התורה נוצרו על־ידי שתי השקפות שונות זו מזו. דבר זה יתברר לנו יותר כשנסתכל בשירים ההומיריים ונדע את תכנם ואת דרכי־החיים המתוארות בהם.

ב.

ה„איליאס" 1) נקראת כך מפני שמרכז המעשה המסופר בה הוא העיר איליאון, הידועה גם בשם טרויָה, — עיר באסיה הקטנה. פאַריס, בנו של פריאַמוס מלך טרויה, התאכסן פעם אחת אצל מֶנֶלָאוס, שמלך בעיר היונית אשפארטה, ושם התאהב בהילני, אשתו של מנלאוס, שברחה עמו לביתו. כל היונים החליטו לנקום נקמת מנלאוס הנעלב. ובכן אספו צבא גדול והלכו לטרויה תחת הנהגתו של אַגאַמֶמנון, מלך מִיקֵנִים. צרו עליה עשר שנים — ולא יכלו ללכדה. ובסוף השנה העשירית למצור־טרויה מתחלת ה„איליאַס",

1) גם ה„איליאס" וגם ה„אודיסיאה" נחלקות לכ"ד „ספרים" כל אחת. מספר החרוזים של ה„איליאס" עולה ליותר מחמשה־עשר אלף, ושל ה„אודיסיאה" כמעט לשנים־עשר אלף.

שמספרת לנו בדבר כעסו של אַכִילֶס,–זה הגבור היוני, שהביא צרות כל־כך גדולות על עמו. ואלה תולדות כעסו של אכילס:

היונים לקחו בשבי את בתו של איש אחד, שהיה כהן לאֵל אפולון, ונתנוה למלך אגאממנון. וכשבא הכהן ובקש לשחרר את בתו בכסף מלא, גער בו אגאממנון, דבר עמו קשות והשיב את פניו ריקם. ויתפלל הכהן לאלהיו. ויבא אפולון מחלה רעה על היונים, וימותו מהם רב. וביום העשירי קם אכילס (כי האלילה אַתֵּינָה עוררה אותו לכך, בצר לה על היונים) ואסף את כל אנשי־הצבא, כדי למצוא רפואה למכתם. באספה זו שאלו את פי קאַלכאַס הנביא, שהודיע להם סבת כעסם של האלילים. אז פצרו באגאממנון, שיתקן את המעוות, והוא, מבלתי יכולת למאן, עשה רצונם, אך לבו נסער על שאבד את העלמה היפה. ועל־כן גלה ברבים את תשוקתו לקחת במקומה עלמה אחרת, שניתנה כבר לאכילס. וימחה אכילס מחאה עזה נגד עַוְלָה זו. ויתפרץ ריב בין שני הגבורים. וישלוף אכילס את חרבו, ואילמלא באה האלילה אתינה ופייסה את אכילס, היה הורג את אגאממנון. אולם בעזרת האלילה נגמר הריב כמו שהתחיל – רק במלים. אחר־כך החזיר אגאממנון את העלמה השבויה לאביה הכהן ולקח לו את העלמה הנתונה לאכילס. אז בכה גבור זה בכי־תמרורים וקרא לתֶּטִיס אמו, היושבת בעמקי־הים, ובקש ממנה, שתנקום את נקמתו. ותמלא תטיס את חפץ בנה, ותלך אל זיאוס הכל־יכול, אדון כל האלים, ותאחז בברכיו ובזקנו לאות בקשה, ותדרוש ממנו לענוש את היוָנים חלף עַוְלָתו של אגאממנון. וזיאוס נתירא למלא את בקשתה, כי הנה האלילה הֵירָה אשתו היתה מצדדת בזכותם של היונים, ובכן בודאי תכעס עליו אם יעשה להם רעה. ואף־על־פי־כן נשמע לדבריה של תטיס ונענע לה בראשו לאות הבטחה – ותטיס הלכה־לה שבעת־רצון. והצרות התחילו מתרגשות ובאות על היונים. כי אכילס, גבור־הגבורים שלהם, יָשַׁב באהלו כועס ומתרעם, והרשות ניתנה לאלים התומכים בידיהם של בני־טרויה לעשות כחפצם. לא עבר זמן מרובה, ושרי הצבא היוני שלחו מתנות לאכילס ובקשוהו לשוב לשדה־המלחמה. אבל הוא הכביד את לבו ולא אבה לשמוע להם. אולם אחר־כך, כשֶבני־טרויה התגברו עוד על היונים, מצא אכילס הזדמנות לשלוח את רעו האהוב פאַטרוקלוס אל המחנה. וידבר פאַטרוקלוס עם נֶסְטוֹר הסבא, המצטיין בדעה ובעצה, ויפצור בו נסטור לחוש לעזרת היונים, שהם נתונים בסכנה גדולה. פאַטרוקלוס שב אל אכילס, ובקושי גדול השיג ממנו רשיון להשתתף במלחמה, הוא וחילו, אבל בתנאי–שיסתפק אך במה שיוציא את היונים ממצבם המסוכן בלבד, אך לא יעזור להם לכבוש את העיר. כך שב פאַטרוקלוס אל שדה־המלחמה, ועשה שם גדולות, והפיל חללים רבים, עד שנפגש עם הֶקְטוֹר, בנו של פריאמוס ומגדל־עוזם של בני־טרויה, – והומת בידיו. ורק אז שכח אכילס את שנאתו לאגאממנון ויָצא בכל תוקף־גבורתו לנקום את נקמת דם רֵעו האהוב. ויברחו מפניו כל בני־טרויה, וגם הקטור ברח. אך אכילס רדף אחריו והשיגהו – והרגהו, וסחב את נבלתו מסביב לחומות־טרויה מאחורי מרכבתו. אז קברו היונים את פאַטרוקלוס בכבוד גדול, ערכו משחקים לכבודו, כמנהגם, וקבעו פרסי־התחרות, והתחרו ברכיבה, בריצה, בנפתולים וכדומה, והמצליחים זכו בפרסים הקבועים. אחר־כך בא

פריאמוס עם גדולי טרויה ופדה את גופת בנו הקטור על־ידי מתנות, ויקברוהו בני־טרויה בכבוד ויבכו עליו בכי גדול. ובזה תם ונשלם השיר „איליאס".

והשיר השני אף הוא שמו מעיד עליו, שבא לספר את קורותיו של הגבור אוֹדִיסֵיאוס, שהצטין מכל האלופים היונים בבינה ובערמה. גבור זה לא זכה, כשאר השרים, לשוב בשלום לביתו אחרי מפלת טרויה, כי פוֹסֵידון, אלהי־הים, שנא אותו, ועל־כן עכב אותו בדרכו, עשהו נע ונד והביא עליו כל מיני הרפתקאות וסכנות־נפשות. לסוף בא אודיסיאוס לאי אחד, ששם ישבה האלילה קַאלִיפסו. אלילה זו נתאהבה בו ועכבתו שנה תמימה, למרות חפצו העז לשוב לאשתו פֵּנֶלוֹפָּה, שהיתה מצפה לו בכל יום שיבוא. ויהי בסוף השנה, ופוסידון הלך־לו אל ארץ רחוקה, וישתמשו שאר האלים במקרה זה, וישלחו את שליחם הֶרְמֶס אל קַאליפסו, ויצוו עליה לשַׁלח את אודיסיאוס. היא נשמעה לדברי האלים למרות רצונה, ותתן לאודיסיאוס לעשות לו דוברה קטנה, גם צֵידה לדרך נתנה לו. אז נסע אודיסיאוס יחידי (כי כל האנשים, שהיו עמו בראשונה, אבדו עוד קודם שהגיע להאי של קַאליפסו), וודאי שהיה בא לביתו בשלום אילמלא שב פוסידון בינתים. וכשהרגיש אל זה בדבר, שנעשה נגד רצונו, עורר את כל הרוחות שבעולם כדי לשבור את הדוברה הקטנה של אודיסיאוס. הגבור היה בסכנה גדולה. אבל האלילה אתינה, המגינה עליו תמיד, עמדה לו גם הפעם בשעת צרתו, והצילהו ממות, ותביאהו בעירום ובחוסר־כל לארץ הַפֵּיאַקִים. שם מצאתו נוֹיסִיקַאָה, בת־המלך אַלְקִינוס, ותביאהו לבית אביה, שקבל אותו בסבר פנים יפות והטה אליו חסד. בלילה עשה מלך זה משתה ובקש מאודיסיאוס לספר לו את כל קורותיו מיום שעזב את טרויה. ויספר הגבור ספורים נפלאים על הַקִיקְלוֹפִּס, בעל עין אחת, שעכב אותו ואת אנשי־צבאו במערה והיה אוכל אחד מהם בכל יום, עד שהרג אותו אודיסיאוס בערמה; על קִירְקֶה המכשפה, שעל־ידי כשופיה נהגלגלו אנשים בבהמות; על ירידתו לשאול, ונפשות המתים שראה; ועוד פלאים שאין לשערם. אחר־כך נתן לו אלקינוס ספינה, ובה נסע בשלום אל האי איתאַקה, מקום שבתו מאז, האנשים המלַוים אותו שבו לארצם שלהם. ואודיסיאוס הלך לבדו ובא אל אֶבְמֵיאוס, עבדו הנאמן, הרועה את חזיריו. אודיסיאוס התנכר לעבדו ולא גלה לו מי הוא. עוד הם מדברים, והנה בא טֶלֶמאַכוס, בנו של אודיסיאוס, שעבר בכל ארץ יון לחקוֹר ולדרוש על אביו וזה עתה שב לארצו. ומתוך שיחתו של אבמיאוס עם טלמאַכוס נודע לאודיסיאוס כל מה שנעשה בביתו במשך עשרים שנות־נדודיו. נודע לו, שנעשו לו מעשי־עָוֶל נוראים. כי מפני שנשארה פֶּנלופה אשתו לבדה ורק בנה הקטן עמה, באו כל השרים והאצילים מסביב ובקשו ממנה, שתנשא למי שתבחר בו. אבל היא דחתה אותם מפני שלא חדלה מלקוות, שאודיסיאוס בעלה ישוב אליה בזמן מן הזמנים; וכשחזקו עליה דבריהם התחכמה ואמרה, שהיא רוצה לארוג תחלה בגדים לנשואיה, וכשתגמור את מלאכתה תעשה את חפצם. וכדי לדחותם היתה סותרת בכל לילה כל מה שארגה ביום; וכך נמשך הדבר עד אין־סוף. ובינתים ישבו ה„מחזרים" אחרי פנלופה בארמונו של אודיסיאוס, אכלו את כל רכוּשו ועשו מעשי זמה ורצח. כל זה נודע לאודיסיאוס מתוך

שיחתו עם בנו ועם רועה־החזירים –. טלמכוס שלח את אֶבמיאוס לבשר לאמו את בשורת שובו, ואז התודע אודיסיאוס לבנו. והם נועצו יחדו, איך לגרש את הזרים. ויחליטו, שאודיסיאוס יבוא לביתו כאיש עני ומבקש לחם. ועל־ידי כן יֵשב בין האנשים הזרים וְיֵדע את מעשיהם. ויעש כן. ושום אדם לא הכיר את אודיסיאוס. רק הכלב הזקן ידע את בעליו. אף האומנת הזקנה, שהיתה רוחצת את רגליו, הכירה אותו, והיא היתה מגלה את הדבר אילמלא השתיק איתה אודיסיאוס בחזקה. אז באה פנלופה ואמרה ל„מחזרים" אחריה, שהיא נכונה לקחת את האיש, שיוכל לדרוך את קשתו של אודיסיאוס. ואחרי שכל אחד מהם נסה את כחו – ולא יכול, קם העני המדומה, לקח את הקשת – ודרך אותה על נקלה. עוד הם משתוממים על המעשה–ואודיסיאוס הפיל אחד מהם חלל בקשתו ועל הנשארים התנפלו, הוא ובנו, והרגו את כולם. אך אחר־כך התוַדע הגבור לאשתו.

ג.

זהו קצור תכנם של שני השירים ההומיריים. ותוכן זה הלביש (או הלבישו) המשורר (או המשוררים) בצורה יפה ומשוכללת. החרוז ההומירי הוא המכונה בשם „הֶכְּסאַמֶטְרון", כלומר „בעל שש מדות". משקל זה, שהמשוררים היוניים והרומיים הרבו להשתמש בו, מצא מקום גם בפואֶסיה המודֶרנית (למשל, בו נתחבר השיר Herrmann und Dorothea לגֶטֶה), וגם ט שֶׁ ר נ י ח ו ב ס ק י חקה אותו ב„אידיליות" שלו. אבל באמת הוא מתאים לתכונתן של הלשונות היונית והרומית ביחוד, מפני שהוא מיוסד (ככל משקלי היונים והרומיים) על ההבדל שבין ההברות הארוכות והקצרות,–הבדל, שלא נשתמר בלשונות המודרניות. ההֶכסאמטרון הוא חרוז מרובה־גונים, שתכונתו היא פעמים כבדה ואטית ופעמים מהירה וקלה, כי חוקי החרוז נותנים רשות למשורר, בגבולים ידועים, להרבות בהברות ארוכות ולמעט בקצרות, או להפך. ולפיכך מתאים חרוז זה ביותר לצרכיו של ספור, שהרי הוא יכול לקבל פנים שונות לרגלי השנויים שבהכונת הדברים המסופרים. אצל הומירום מצטיין ההכסאמטרון על־פי רוב בשטף־מרוצתו ובמוסיקה שלו, שהיא מלאה חן וחיים.

אין צורך לומר, שצורה פיוטית יפה ומשוכללת כזו לא נבראה בבת אחת. היא באה רק אחרי נסיונות הרבה והתפתחות ארוכה. לא היה, איפוא, "הומירום הראשון ולא השני, שכתב שירים ביונית: אילולי כן, לא היה יכול להשתמש בַהכסאמטרון. וגם הלשון, שנכתבו בה שירי־הומירום, מַראה על ההתפתחות פיוטית גבוהה. אין לך לשון פחות טבעית ופחות פשוטה מזו של הומירום; אין לך משורר, שמַרבה ממנו במלות מורכבות ובתארים נוספים אך ורק לשם קשוט ויופי. אתה פוגש בכל שורה ושורה משלו ב„תואר מתמיד", כלומר, בתואַר ציורי, שהוא מלַוה את השם בכל מקום שנזכר שם זה. למשל: אין הומירום מזכיר את השחר אלא אם כן יוסיף עליו את התואר „יפה־הכסא" או „אֲדוֹם־האצבעות"; האל זיאוס הוא תמיד „נוהג־העננים", או „השמח ברעם" או „היועץ"; האל פוסידון (אלהי־הַיָם) הוא „מנענע־הארץ"; האלילה אַפְרוֹדִיטי (אלילת־האהבה) היא „אוהבת־הצחוק"; הים הוא „הבלתי־חרוש"; האדמה–„מפרנסת־הרבים"; השֵנָה–

„מתוקה"; החנית—„ארוכת־הצל"; וכיוצא באלו וכל אחר מן התארים הנזכרים הוא ביונית מלה אחת. בנידון זה יש הבדל גדול בין הומירוס ובין התורה שלנו, שהיא מספרת את ספוריה תמיד באופן היותר קצר ומשתמשת במלות פשוטות, ואינה מאבדת אף מלה אחת לבטלה. לשון־התורה היא טבעית, בעוד שלשון־הומירוס היא מלאכותית מאין כמוה.

גם בנוגע לאופן־ההרצאה נבדל הומירוס מן התורה תכלית־הבדל. התורה ממעטת לא רק במלות, אלא גם בעובדות; היא מספרת לנו רק את הפרטים היותר הכרחיים, והרבה דברים צריך ללמוד מרמיזה, שיש בה די רק „לחכימא". הספור שבתורה הוא מעין תמונה, שהצייר צר רק את קויה הבולטים, והשאר צריך להתמלא על־ידי הרואה בעצמו. לא כן הומירוס. הוא משרטט כל קו וקו בזריזות יתרה ומרבה בפרטי־פרטים. הוא מקשט את ספוריו בנאומים, בציורים ובהשאלות,—דברים, שאינם נוגעים לעצם הספור כלל, אלא שמגדילים הם את מדת היופי, או שמפיצים אור על תכונות הנפשות הפועלות, או שמבהירים את התמונה ומחזקים את השפעתה על הלב. אילו היה הומירוס מספר. למשל, את הספור בדבר יצחק ורבקה, היה יכול—או, יותר נכון, היה מוכרח—לחבר עליו שיר ארוך.

ואולם, למרות המלאכותיות של הלשון ואופן־ההרצאה נשאר הסגנון ההומירי הפשוט שבפשוטים ובמדה ידועה אפשר להשוותו אפילו אל סגנון התורה. כי הסגנון תלוי במחשבה ובהרגשה, והומירוס הוא בעל מחשבות והרגשות פשוטות וטבעיות. וזהו באמת מה שעושה את שירי־הומירוס לחזיון ספרותי יחיד במינו. צייר לעצמך אדם, שלא נתרחק עדיין מן הטבע, שהשקפתו על העולם היא השקפה ישרה ופשוטה כזו של הפרא, ועם כל זה זכה גם לחיים מסודרים ומהודרים, ללשון עשירה, לטעם ספרותי מפותח ולכח־ציור נפלא: הלא עלול אדם כזה ליצור יצירות אמנותיות ויוצאות מן הכלל!—בנוהג שבעולם, התפתחותם של הלשון והטעם הספרותי הולכת שלובת־זרוע עם הסתבכותם של החיים והתרחקותם מן הטבע; הקרע שבין הטבע והקולטורה הולך ומתגדל, עד שבמרוצת הזמן הם נעשים הפכים גמורים. ואולם במקום ובזמן, שבהם נתחברו שירי־הומירוס, עדיין לא היה שום קרע בין הטבע ובין הקולטורה. היונים הקדמונים, עם כל היותם בעלי קולטורה מפותחת, הרגישו את עצמם כחלק מן הטבע; ולפיכך יכולים היו להשתמש בכל כלי־זינה של הפואֶסיה המפותחת בזמן שכל מחשבותיהם והרגשותיהם עדיין היו חתומות בחותמה של הטבעיות השלמה.

נקח לדוגמה ציור מפורסם אחד, הנמצא בספר הששי של ה„איליאס". הגבור הֶקְטוֹר, קודם יציאתו למלחמה, משיח עם אשתו אַנדרומאַכה בשעה שהאומנת נושאת בחיקה את בנם הפעוט. וכך מצייר המשורר את סוף שיחתם:

„כבה דבר הקטור הגבור, ויושט את ידיו לקחת את בנו. והתינוק הסתתר בחיק האומנת יפת־האזור, ויצעק, וימאן להביט אל אביו האהוב, כי ירא מפני כלי־זינו ומפני הנוצה המתנועעת תנועה נוראה בראש כובעו; ואביו האהוב ואמו העדינה צחקו. מיד הסיר הקטור הגבור את הכובע המבריק מעל ראשו, ויניחהו על הארץ, ואחרי אשר נשק לבנו האהוב וינענעהו בידיו, התפלל לזיאוס ולשאר האלים: „זיאוס ושאר האלים! יהי רצון, שיהא בני זה כמוני מצוין בין בני־טרויה, גדול בכחו

ומושל בגבורתו באיליון; ובשובו ממלחמתו יאמרו האנשים: ,הרי זה עולה על אביו בהרבה׳,—ויביא עמו את כלי-הזין מכוסי-הדם, אחרי שהרג את אויבו, וישמח לב אמו׳. כך דבר, וישם את בנו בזרועות אשתו האהובה, והיא קבלתו אל חיקה מתק-הריח, בוכה וצוחקת כאחת. ויחמול עליה בעלה, וילטפה בידו, ויען ויאמר: ,גברתי, אל-נא תתעצבי ואל ירע לבך. לא יורידני שום איש שאולה בלתי אם נגזר עלי. ידוע אדע, כי אין איש, אשר ימלט מגזר-דינו, אם רע הוא ואם טוב, בהמלא צבאו. ואת לכי הביתה ועשי את מלאכתך, גם בכישור גם בפלך, וצוי על עלמותיך לעשות מלאכתן; ולמלחמה ידאגו כל הגברים הנולדים בטרויה, ואני ביחוד׳״.

בשורות הללו אפשר להכיר את כל התכונות הנזכרות למעלה. הלשון היא מקושטת ויש בה יופי מלאכותי: למשל, האומנת צריכה להיות „יפת־האזור״, האב הוא תמיד „אהוב״, וכדומה. אולם מהלך הרעיונות והסגנון הם פשוטים מאד; והתמונה עומדת לפנינו כחטיבה מן החיים עצמם, עם כל היופי וכל הטראַגיקה שבהם. ונפלא הדבר שהמשורר מחבר בציור קטן זה את הצדדים היותר רכים והיותר קשים שבחיי־אנוש ביחד: מצד זה – אהבת־דודים ואהבת־הורים. ומן הצד השני – הערצת הגבורה הגשמית ואהבת המלחמה והדם. ומבּינות לכל ההרגשות הללו מבצבצת ועולה ההכרה המרה, שכל אדם צריך למות כשתגיע שעתו, ואין להמָלט מגזר־הדין. אבל אין הקורא מרגיש שום סתירה בין הנגודים האלה; אין הוא מוצא צורך בדבר לשאול, איך אפשר לאדם להיות גבור וחלש בעת ובעונה אחת. או האיך אפשר למשורר להכנים ציור מעורר־לדמעות אל תוך פואֶמה מלאת דם ושאון־מלחמה, כמו שאינו שואל שאלות מעין אלו על הטבע עצמו.

מבטו הישר והאמתי של הומירוס על הטבע ועל החיים נִכָּר ביחוד בה„השוָאות״, ששיריו הם כל־כך עשירים בהן ושהן באות לחזק את הרושם, שהוא רוצה להשאיר בלבנו על־ידי ציור המעשה או על־ידי תאור המצב הנפשי. אסתפק בזה בשתי דוגמאות, ששתיהן לקוחות מן ה„אודיסיאה״. אחרי שהתוַדע אודיסיאוס לבנו, נתנו קולם בבכי: „ויצעקו בקול מר צורח, וימָרו בבכי על הצפרים, שהאכרים לקחו מהן את גוזליהן בטרם ידעו לעוף: ככה הורידו האומללים דמעות מתחת לגבותיהם״. וכשאודיסיאוס יושב אצל הפֵּיאַקים ומתאוה לבוא השמש, כדי שיוכל לשוב לארצו, מתאר המשורר את רגשותיו בדברים הללו: „וכאיש השואף לארוחתו, שכל היום משכו שני בקריו שחורי־העין את מחרשתו בשדה, וכשֶשָקע אור החמה שוש ישיש ללכת הביתה אל ארוחתו, ובלכתו יִכָּשלו ברכיו: ככה שש אודיסיאוס כששקע אור החמה״.

הצפור הבוכה על גוזליה והאכר העובד עבודת־פרך – דברים אלה וכאלה קרובים הם ללבו של הומירוס, בעל הלשון הנפלאה והאמנות השלמה. ומפני חבור־ההפכים הזה הומירוס הוא, ואין שני לו.

ד.

אהבת־הטבע והבנת־הטבע – אלו התכונות הבולטות של השירים ההומיריים. תכונות אלו נותנות לשירים את יפים הפנימי, שהוא עולה אפילו על יפים החיצוני. אולם היוני הקדמון היה יכול לעלות למדרגה זו של אהבה והבנה דוקא מפני שהטבע היה לו הכל וחוץ ממנו לא הכיר שום דבר.

הוא לא בקש את מקור־החיים מחוץ לטבע, כי בעיניו היה הטבע כולו מלא חיים. היוני השקיף אל השמים — וראה את האל אפולון, היפה שבאלים, בעל הקשת והחצים, החונן אור לכל הבריאה. היוני ראה את פעולותיה של האהבה, — ויִחֵס אותן לאלילה אפרודיטי, המכניעה אלים ואנשים. הוא שמע את קול הרעם, — וחזה בדמיונו את האל זיאוס היושב על הר אולימפוס ושופך את חמתו על אויביו. וגם הים והנחלים והעצים ונקיקי־הסלע היו מושבותיהם של כל מיני אלים, ולא היה מקום, שלא היה שם חי.

ההשקפה הפוליתיאיסטית של היונים הקדמונים היתה, איפוא, בעיקרה השקפה אי־תיאיסטית. אלילים היו להם די והותר, אבל אלוה לא היה להם אמנם, הומירוס מכנה את זיאוס בשם „מלך האלים והאנשים", או „אבי האלים והאנשים"; אבל השמות האלה הם רק תארי־כבוד ריקים ואינם נובעים מתוך הכרה דתית. אביהם ומלכם של העברים הוא עצם נפרד מן הטבע, שהוא היא נושא כל המדות המוסריות, שיש להן חשיבות בעיני עם ישראל' והם מתיחסים אליו באמונה, באהבה, בהדרת־קודש וביראת־כבוד. אבל להרגשות מעין אלו לא היה מקום בנפשם של היונים הקדמונים. זיאוס שלהם היה נבדל משאר האלים רק מפני שכחו עדיף מכחם; ויפוי־כח זה לא בא לו מתוך יתרון מוסרי, אלא מתוך יחוסו אל ההכרח, שהוא יודע את גזר־דינו וצריך לנהוג את הענינים לפיהו. בעוד ששאר האלים משתדלים להשיג כל אחד את חפצו, ויודעים עם זה, שלא יוכלו להשיג שום דבר בלתי אם כך נגזר. ההכרח או הגורל — זהו האל האמתי של היונים הקדמונים; וכח עִוֵר זה אי־אפשר לו לעורר שום רגש דתי: הוא יכול לעורר פחד והכרת החולשה האנושית בלבד.

ובחיים האנושיים סמל ההכרח הוא המות. היוני הקדמון לא בקש להבין את המות. הוא לא ראה בְמָות שאלה דורשת פתרון, אלא רק רע מוחלט, שאי־אפשר להמלט ממנו. כל בן־אדם צריך למות, ולקרוביו אפשר רק להצטער על זה ולבַכּות את המת. רק האלים הם חפשים משלטון־המות, ולפיכך מאושרים הם. אמנם, היוני הקדמון לא האמין, שהמות ישים קץ לגמרי לחיי האדם. הוא למד כבר להבדיל בין הגוף ובין הנשמה וחשב, שנשמת המת תלך למקום חושך וערפל תחת הארץ, שהוא כנה בשם הֵידֶס או האֲדֶם (שאול), ושם תשאר עד אין־סוף. אבל אמונה זו באה לא להפחית את צער המות, אלא להגדילו, כי מצב הנשמות תחת הארץ היה נורא ואיום. כשאודיסיאוס נכנס להידס הוא משיח עם נשמתו של אכילס ושואל על מצבו, ואכילס משיב לו, שהוא היה רוצה להיות עבד לאיש עני ולעבוד עבודת־פרך כל ימיו תחת השמש מלמלוך על כל נשמות־המתים. ולעומת זה לא היתה ליונים בתקופה ההומירית אותה ההכרה הלאומית העצומה, שאצל העברים הקדמונים באה, כנראה, על מקומה של האמונה בחיי אושר לעולם־הבא. השקפה זו על המות היא סבת הפֶּסימיסמוס, שהוא מרחף על פני השירים ההומיריים ומצמצם על כל צעד ושעל את תחומה של שמחת־החיים, השואפת לממשלה שלמה. דבר זה אינו גורע מן היופי שבהם כלל וכלל: להפך, היופי והעצב קרובים הם זה לזה אצל הומירוס קורבה אמתית, ויפה מתאים לו למשורר היוני כללו של המשורר האנגלי שֶׁלִי (Shelley), ש„שירינו היותר נעימים הם אלה שמבטאים את הרעיונות היותר מעציבים".

מתוך האמיר למעלה יובן מאליו, שהדת לא היתה גורם חשוב בחיים המתוארים בשירי־הומירום. אין שם כמעט אף זכר לחוקים ולמנהגים דתיים, לחגים ולמועדים וכדומה. הכהנים והנביאים נוטלים חלק קטן מאד בחיי־החברה. מנהג־הקרבן ידוע, אבל הצד הדתי שבו אינו בולט והקרבן הוא רק הכנה למשתה. המזבחות ובתי־המקדש של האלים נזכרים רק דרך אגב. באחת: חיצוניותה של הדת חסרה אצל הומירום כפנימיותה.

ואף־על־פי־כן יש מקומות, שבהם הוא מיחס לאֵלים השפעה מוסרית. האֵלים הם הם הנותנים לאדם חכמה ובינה וגבורה; הם אוהבים את הצדק ואת החסד ועומדים לימין עושיהם; הם שונאים את הרֶשע ועונשים אותו. נפלא הדבר, שהיוני הקדמון היה יכול להביט על אֵליו משתי נקודות־מבט, שהן סותרות זו את זו. אישיותו של כל אחד מהם (אם אפשר לומר כך) היא לקויה בהרבה מדות גרועות ואי־אפשר להתיחס אליהם בכובד־ראש; אבל הָאֵלִים בִּכְלָל הם כח מוסרי גדול, ומי שרוצה לעשות רצונם צריך שלא יעשה דוקא אותם הדברים, שהאלים עושים בכבודם ובעצמם. אפשר שמחמת סתירה זו אנו צריכים להחליט, שהתקופה ההומירית היתה תקופת־מעבר, שבה התחילה הכרה דתית מוסרית להתפתח, אבל עדיין לא יכלה להתגבר על ההשקפה היותר פרימיטיבית, שבראה את המיתולוגיה.

איך שהוא, אפשר להחליט, שהדת לא השפיעה הרבה על התפתחותם המוסרית של היונים ההומיריים. ואנו נוטים לחשוב למפרע, שהמיתולוגיה הגסה שלהם היתה צריכה לעמוד לשטן על דרך התפתחות זו: הרי אצלנו נובעת הכרת החובה המוסרית אך ורק מתוך הכרת־האלהות. ואולם היונים, שלא היתה להם הכרת־האלהות, יכלו למרות זה לעלות למדרגה גבוהה בסולם ההתפתחות המוסרית. שירי־הומירום נותנים לנו חומר רחב לבאיר מצבם התרבותי של היונים ההומיריים בכלל והשקפתם המוסרית בפרט; אבל באור זה דורש ספר מיוחד, וכאן אסתפק בדוגמאות אחדות, שמתוכן אפשר להכיר, עד כמה הצליחו היונים הקדמונים, למרות הפוליתיאיסמוס, לבסס את חייהם על יסוד המוסר העליון.

המחלוקה שבין אגאמֶמנון ובין אכילם, ששמשה תוכן ל„איליאס", באה מתוך עלבון־הצדק מצד אגאממנון, שהשתמש בכחו העדיף לעַוֵּת את הדין ולקחת לעצמו את העלמה, שחברו זכה בה. עלבונו הפרטי של אכילם לא היה נותן לו רשות להתפטר מן המלחמה ולגרום ליונים צרות גדולות; אבל הכל הרגישו, שעלבונו הוא עלבון־הצדק, ומחאתו העזה מצאה הד בחושם המוסרי של היונים. — ולא אחת ושתים אפשר להכיר בשירים ההומיריים את האהבה להצדק והמשפט ואת השנאה לעוות־הדין. במקום אחד מתאר אודיסיאוס „את המלך הישר, המושל באנשים גבּורים הרבה והוא אוחז במשפט. — והאדמה השחורה מוציאה חטה ושעורה, והעצים עמוסים פרי, והצאן יולדות בזמנן, והים מספיק דגים, מפני ההנהגה הטובה, והעם מצליח תחת ממשלתו". הצדק והמשפט הם כאן יסודם של החיים החברותיים והאושר וההצלחה באים בעקבם — לא בתור שכר הנתון משמים, אלא בתור תוצאה טבעית מן המעשים הטובים. ואולם המסורת העברית מטעמת, להפך, את הפעולה הישרה של הכח

העליון בתור השלום־שכר על מעשה־הטוב והיא אומרת בפירוש: „והיה אם שמוע תשמעו וגו׳... ונתתי מטר ארצכם״ וגו׳.

ככר העירו רבים, שממצב הנשים בחברה ידועה אפשר לדון על מדת התפתחותה המוסרית של חברה זו. אם בקנה־מדה זה נמוד את היונים ההומיריים, בעל־כרחנו נרבה בשבחם ונחליט, שהם עלו הרבה על היונים בני התקופה הקלאסית. המיתולוגיה היונית, כמו שהיא ידועה לנו מתוך הטראגידיות של המאה החמישית, מַרְבָּה לספר על נשים רעות, שהצטיינו במעשי ערמה ורצח. ואולם הומירוס אינו יודע כלום מנשים כאלו. את המדות הרעות הוא מגרש אל האולימפוס, ואינו חש מללעוג על הֶרָה ועל אַפְרודיטי וכדומה; אבל הנשים המתוארות בשיריו הן בכלל בנות טפוס נשגב. אפילו הילני, שגרמה בחטאה למלחמת טרויה ולכל הצרות שבאו בעקבה, נראית תמיד כמתחרטת על פשעה, מגַנה את עצמה ושופכת בוז על מעגבה פארים. על רוך־לבו ורשלניתו. וב„אודיסיאה״ מציג המשורר לפנינו שתי נשים, שאולי אין למצוא דוגמתן בכל הספרות — את נויסִיקָאָה, בתו של מלך הפֵּיאַקִים, — זו העלמה הטהורה ונדיבת־הלב, בעלת הנפש השקופה כזכוכית ובעלת השֵׂכל הישר, שהיא ילדה ואשה כאחת; ואת פֶּנֶלוֹפֶּה, אשתו של אודיסיאוס, — זו האשה, הסובלת רעות אין־מספר באומץ־רוח ובלב שקט, המצפה לבעלה באמונה תמה, שאין היאוש יכול להתגבר עליה, והמופיעה כקרן אור טהור בחבורת האנשים הריקים והגסים המחזרים אחריה. טפוסים אידיאַליים מעין אלה היתה יכולה לברוא רק חברה, שהתרבות חדרה לעמקי־נפשה והשפיעה על כל מהלך־רוחה ועל כל דרכי־חייה. וראוי לציין ביחוד את הצניעות הדקה, שהמשורר מיַחס לשתי הגבורות הללו. כדי שנויסיקאה תרד לחוף־הים ותציל את אודיסיאוס באה אליה האלילה אתינה בחלום בדמות אחת מרעותיה, שיועצת לה ללכת לשדה־הכובסים ולכבס את בגדיה, כדי שתהיה נכונה ליום־הנשואין. העלמה מקיצה משתוממת על החזון הזה, והיא רוצה לעשות כעצת רעותה. אבל כשהיא מבקשת רשיון מאביה, היא נותנת לו טעם אחר: „כי התביישה להזכיר לאביה האהוב את הנשואין״. ופנלופה, כשהיא צריכה לרדת מחדרה ולהכנס לחדר־האוכל, ששם ה„מחזרים״ יושבים, מְצַוָּה לשתים מעלמותיה לְלַווֹתה, והיא אומרת: „ולא אבנם יחידה בין אנשים, כי אתבייש״.

בכלל, היחס שבין האנשים ובין הנשים בשירי־הומירוס הוא יחס של שני צדדים שָׁוים. אמנם, תנאי החיים שָׂמים גבול בין שני המינים בנוגע לעבודה הראויה לכל אחד מהם, ועדיין לא מצא שום אדם צורך להרהר אחרי הגבלה זו. האנשים יוצאים למלחמה או לוקחים חלק בהנהגת־המדינה, במסחר ובעבודת־השדה, בעוד שהנשים יושבות בבית ומנהלות את עניניו, מתעסקות באריגה ובבשול וכדומה. אבל אין האנשים חושבים, שעבודת־הנשים פחותה היא בערכה מעבודתם שלהם, או שהנשים בכלל נופלות מהם בשכל ובמדות טובות. והאשה היא באמת „עזר״ לבעלה: היא מתעַנֶינֶת בעניניו, ואין שום דבר נעשה בלי עצתה. כל המסופר ב„אודיסיאה״ על אודיסיאוס ופנלופה וטֶלֶמאכוס בנם הוא ציור יפה ובהיר מן החיים המשפחתיים, שמתוכו אפשר להכיר, כמה גדלו חשיבותה והשפעתה של האשה. גם בתורה יש למצוא ציור מעין זה — מובן,

רק ברמז, כדרכה של תורתנו תמיד – במקום שהיא מספרת על יִצחק ורבקה: „ויביאה יצחק האוהלה שרה אמו, ויקח את רבקה ותהי לו לאשה, ויאהבה, וינחם יצחק אחרי אמו".

גם מצבם של העבדים מראה על התפתחותה הגבוהה של החברה ההומירית. חברה זו נוסדה, ככל החברות העתיקות, על מנהג העבדות; אך מנהג זה נתרכך כבר והצד האכזרי שבו נמחה לגמרי. אֶבמיאוס, עבדו הנאמן של אודיסיאוס, מתהלך עם אדונו כידיד ועם בנו כאָב. אף זוהי תמונה אידיאלית, אבל אפשרותה של תמונה כזו מוכיחה, שהעבדים כבר התרוממו אז הרבה על המדרגה היותר שפלה. וגם לתמונה זו אפשר למצוא דמיון בתורה, שהרי עבדו של אברהם היה „זקן ביתו, המושל בכל אשר לו", ובטחונו בעבד זה היה גדול כל־כך, עד שהפקיד בידו את עתידותיו של בנו יחידו.

ה.

הספרות היונית היא מלאת־ענין בשבילנו לא רק מצד עצמה, אלא גם מפני שהיא אוצרת בקרבה אותו הרוח הכביר, שנלחם תמיד עם רוח עמנו. גם סופרי־העמים התעסקו הרבה בשאלת ההבדל שבין ה„יהדות" ובין ה„יַוָנות", מפני שהכירו, ששתי ההשקפות הללו הן הגורמות הראשיות להתפתחותה של התרבות־האירופית. ואם העמים האחרים כך, אנו, יורשי ההשקפה העברית, על אחת כמה וכמה שאנו חיבים להתעמק בשאלה זו. אין כאן המקום ואין היכולת בידי לדון על הענין החשוב הזה בכללו. אבל, כמדומה לי, שאפשר להכיר קצת את ההבדל שבין תכונת־היונים ובין תכונת־העברים מתוך הסתכלות בשירים ההומיריים מצד אחד ובחלק היותר עתיק שבתורה מן הצד השני; ומאד אפשר הדבר, שזוהי הדרך היותר קרובה להבנת ההתנגדות שבין ה„יַוָנות" ובין ה„יהדות". כי אפיו האמתי של עם מתגַלה ביותר בהירות בראשית ספרותו, מפני ששם הוא בבחינת „מסיח לפי תומו" – כלומר, הוא יוצר את יצירותיו באופן טבעי, בלי התחכמות יתרה, ומגלה בהן את עצמותו כמו שהיא מפני שעדיין לא למד להכיר את עצמו...

כבר הורגלנו לשמוע אותו הכלל הגדול, שמיַחס ליונים את היופי ולעברים את המוסר. ובאמת היופי נוטל מקום בראש בשירים ההומיריים ובחיי החברה המצוירת בהם. הדבור היפה, צלצול־החרוזים היפה, הציורים היפים – כל הדברים האלה שייכים לעצם השירים וזולתם לא היה הומירוס יכול להיות מה שהיה. ואף גבוריו וגבורותיו של הומירוס הם יפים ומעריצים את היופי החיצוני: הם אוהבים אמנות יפה, בגדים נאים, כלים ובתים נאים וכדומה. אבל יחד עם זה הם בעלי חוש מוסרי מפותח. אוהבים את הטוב באשר הוא טוב ומקיימים הרבה מן המצוות המוסריות היותר נעלות. היונים השתמשו בשירי־הומירוס למטרה חנוכית לא רק מפני היופי שבהם, אלא גם מפני שהכירו את חשיבותם מן הצד המוסרי. ובכן, אם נרצה להחליט, שהעברים לקחו להם את כל המוסר והניחו ליונים רק את היופי, יבואו שירי־הומירוס ויטפחו על פנינו.

אולם, אם כלל זה כמו שהוא אינו אמת, גרעין של אמת אפשר למצוא בו. את מקורו של ההבדל הפנימי שבין הרוח היוני ובין הרוח העברי, שגרם להם להתפתח בדרכים כל־כך שונות זו מזו, יש לבקש ולמצוא בתכונותיהם

הנפשיות של שני העמים. היוני הקדמון היה נוטה מטבעו להביט החוצה והעברי הקדמון – להביט פנימה. היוני הקדמון לא התקשה בשאלת ה„אני". כי לא הרגיש שום הבדל בינו ובין הטבע. כל העולם היה מלא חיים. והוא היה רק עצם חי אחד בין המון העצמים החיים שמסביב לו והפועלים לטובתו או לרעתו. הוא יָדע, שכחות־הטבע עומדים וקיימים לעולם, בעוד שהאדם הולך למות, ומפני כן יָחֵס לכחות אלה חיי־אין־סוף; אבל לא עלה על דעתו לשאול מ פ נ י ־ מ ה מוכרח הוא למות בשעה שאפולון הוא בן־אלמָוֶת. הוא ראה, שהדברים כך הם – והסתפק בזה. והעולם מלא־החיים ומרובה־הגונים נתן חומר רחב לדמיונו, והוא אהב לספר ספורים נפלאים ולקשט אותם בכל מיני קשוטים. הספורים האלה הרחיבו את אָפקו ונתנו לו לראות הרבה יותר ממה שעיניו הראו לו. והמוסר והתרבות באו לו לא בתור צווי מגבוה, מן הכחות העליונים, אלא בדרך טבעיה, באופן שלא חצצו בינו ובין הטבע. לא כן העברי הקדמון. הוא הכיר קודם־כל את ההבדל שבינו ובין העולם החיצוני והרגיש צורך בדבר להבין את יחוסו אל העולם הזה; ואגדותיו הקדומות, המספרות על בריאת־העולם ובריאת־האדם, על החטא והמיתה וכדומה, השתדלו לספק את צרכו זה. הכרת האדם בתור עצם מיוחד במינו הביאה אותו בדרך ישרה לידי הכרת הכח העליון, הנפרד מן הטבע, שאָצַל מרוחו על האדם; וכך הבדיל איתו מן הטבע הבדלה גמורה. וממילא תלה העברי ברצונו של כח עליון זה את הצד המוסרי שבאדם – אותו צד, שלא מצא דוגמתו בטבע. וכך באו לו המדות המוסריות בתור מצוותיו של האלהים.

ועוד מסקנה אחת אפשר להוציא מתוך הערכת שירי־הומירוס והערכת־התורה בדבר ההבדל שבין הרוח היוני ובין הרוח העברי. ההשקפה היונית היא אריסטוקראטית וההשקפה העברית היא דימוקראטית. הומירוס עוסק רק בגבורים אחדים, שהם על־פי רוב בני אלילים, היוצאים מכלל בני־אדם על־ידי זכות־מולדתם ועל־ידי תכונותיהם המיוחדות. ההמון הגדול אין לו תכלית אלא למלא את רצונם של הגבורים האלה. אסור לבשר־ודם פשוט לחוות דעה לאדוניו. רק במקום אחד של ה„איליאס" מופיע על הבמה אדם מן ההמון, ואף הוא אינו בא אלא להטעים את יתרונם של הגבורים. אדם זה, ששמו תֶּרְסִיטֶס ושהעיז פנים להתנגד לרצונו של אודיסיאוס, מתואר באופן כל־כך מגוחך, עד שאי־אפשר אפילו לחמול עליו כשהוא מקבל נזיפה ומכה מאודיסיאוס. כל בני־הצבא לועגים לו, והקורא צריך לצחוק עמהם ביחד. תרסיטס הוא סמל הדימוקראטיות לפי דעתם של האריסטוקראטים. אבל השקפתה של התורה היא בנידון זה אחרת לגמרי. התורה אינה יודעת שום הבדל בין איש לאיש. „אדם יסודו מעפר" – זהו הכלל הגדול, היוצא מתוך הפרק הראשון שבתורה; ועם־ישראל–תחלתו משפחת רועי־צאן.

והתכונה האריסטוקראטית של הרוח היוני מתגלית גם בתקופה הקלאסית. אפילו אפלטון, אותו הראדיקאלי הגמור, ששאף למהפכה שלמה בכל סדרי־החברה, הגביל הגבלה מוחלטת בין בעלי־השכל המועטים ובין בני ההמון הגדול, שהם יכולים רק ללכת אחרי תאוות־לבם. ולעומת זה יצרה תורתנו את האידיאל של „עם קדוש", וגבור־הגבורים שלה הלא בקש: „מי יתן והיה כל עם ה' נביאים".

לונדון, אדר תרע"ב.

מִחוּץ לַמַּחֲנֶה

(סִפּוּר).

מאת

א. קלַאטשקא.

א.

שניהם היו ילדי עיירות קטנות בליטא. אופן חנוכם היה אחד: ה„חדר", ה„ישיבה" ובחינת־בגרות בתור „אֶכְּסְטֶרְנִים". שניהם היו בני גיל אחד, סמוך לעשרים וחמש, ושניהם באו בעת ועונה אחת לעיר N, עיר־אוניבֶרסיטה בפרוסיה המזרָחית, שמצטיינת מאז ומעולם באֶכְּסְפּוֹרט של דָּגים מלוחים ודוקטורים לפילוסופיה לרוסיה שְׁכֵנָתָהּ.

קצת מתוך הרגל וקצת מתוך נמוקים וטעמים, שלא בֵרְרוּ לעצמם, היו אוכלים את ארוחותיהם באכסניא כשרה. זו היתה אכסניא מפורסמת ברבע היהודים, שבה היו מתאכסנים סוחרים, שבאו מרוסיה לרגלי עסקיהם או בדרך הלוכם למעינות־הרפואה הסמוכים, „כלי־קודש", שבאו לשאול בפרופיסורים והם מקבלים תמיכה מעדת־החרדים המקומית, צעירים מכל המינים, שהיו עסוקים בבתי־מסחר שונים והיו הושבים אכילת־כשר לסגולה יפה לשדוך, וכיוצא באלו. מן הסטודֶנטים היו רק הם שניהם – הירשברג וצייטלין – היחידים, שהיו אוכלים באכסניא זו. אל האכסניא הכללית של הסטודנטים התיחסו הירשברג וצייטלין בבוז ידוע, כמו שהיו מתיחסים בכלל בבוז להסטודנטים הצעירים, שלא הגיעו לתעודת־בגרות אלא על־ידי למוד מסודר בגימנסיה ושנתחנכו משחר־ילדותם על ספרי־הלמוד המאושרים מטעם הרשות. בלבותיהם נשתמרו עדיין רשמי השינא, שרוחשים ה„אכסטרנים" לתלמידי בתי־הספר; וכאן – בארץ, שלא נעשה בה הבדל בין ה„גרים" וה„תושבים" של הגימנסיה – מצאו מקום לגבות את חובם והיו מתנשאים על חבריהם, שמתוך הישיבה הארוכה בבתי־הספר שברוסיה קשה היה להם להסתגל לתנאי־המקום החדשים. הירשברג וצייטלין, שהיו חפשים מכל מסורת של סטודנט רוסי, היו משתדלים לדבר גרמנית, ובחמלה ידועה היו מתבוננים אל בני־ארצם, שהלשון הגרמנית היתה להם כחצץ לשִׁנַּיִם. ואחרי שרוב הסטודנטים היו לומדים רפואה וחימיה, היו הירשברג וצייטלין, שני התלמידים להפילוסופיה, יכולים למנוע את עצמם מלבוא במגע עם שאר בני־ארצם בכלל. וכך היה. מראשית התישבותם בעיר N כרתו בינידם ברית אַחֲוָה וידידות וכעל־פי הסכם חשאי התרחקו מחיי החברות והמפלגות השונות. הם הקדישו את עצמם ל„תורה ועבודה" ואת שעות־המרגוע היו מבלים ביחד.

האכסנאי, ברוך סֶגַל, כבן חמשים, בעל זקן אדמוני שהכסיף קצת, יהודי מיוצאי־רוסיה, שהערמומית היתה בו מרובה על החכמה והנסיון היה מרובה על השכל הטבעי, היה נוהג עם הירשברג וצייטלין מנהג של כבוד. וכשהיה שומע קטיגוריה מפי אורחיו החרדים על הסטודנטים, שהם פורצים גדר־הדת, היה מעביר בחשיבות את ידו על ערפו המפוטם ואומר, שלא הכל שווין. ורמז היה רומז בזה על שני אורחיו הסטודנטים, שחכמתם ויראתם הולכות שלובות־זרוע... בלבו היה אותו ברוך סגל, שבביתו היה שורר הרוח הגרמני ובניו היו המושלים בו, לועג קצת לאבק־הבטלנות, שדבק בהירשברג וצייטלין, אבל זה היה רגש, שלבו לא גלה לפיו.

הירשברג היה גבה־קומה ודַל־בשר, בעל פנים יפות ומְאֻרָכוֹת, וזקן צהבהב וקלוש צמח על סנטרו הדק. במצחו הרחב ועיניו הכחולות נשתקפו אצילות רוחנית, יושר וענוה. הוא היה מקפיד על בגדיו ומדקדק בדבורו כתלמיד־חכם, ובכל ישותו היתה ניכרת מעין שלוה ושלמות... צייטלין היה שַׁחֲמָנִי ושפמו השחור בקצותיו הארוכות, שהיו יורדות למטה, היה משתף את מדת־הכעס לבטוי הטוב של עיניו. גבו היה עקום קצת, כמו מתוך הרגל של ישיבת־קבע. וכשהיה מהלך היה ראשו מורד, מה שהגדיל את רושם הכעסנות שבו,—מדה, שהיתה, אגב, רחוקה ממנו, אלא שבתור בעל מזג יותר חם מחברו היה מדבר תמיד בהתלהבות והיה נוח להתפעל ולהתרגש.

ב.

הירשברג היה דר בביתה של אשה אלמנה, מרת פֶּגֶל, שהחזיקה חֲנות קטנה של בשר סמוך לדירתה. זו היתה אשה בת ארבעים וחמש, מִתְיַפָּה ומתקשטת, צעירה מכפי שנותיה, עם רשמי יופי של ימים שעברו. את חדרה הפנוי היתה מַשְׂכֶּרֶת תמיד ל„רוסים", שהיו שכנים שקטים ושלֵוים ושאפשר היה לדבר עמהם על ענינים העומדים ברומו של עולם, ענינים, שהיו חביבים עליה בשעות־הפנאי. בבוקר השכם היתה יוצאת אל חנותה והיתה ממהרת לחזור הביתה כדי לערוך לשכנה פת־שחרית קודם שיֵלך אל האוניברסיטה ולסדר את חדרו, ובחנות היתה משארת את בת שכנתה, קֶטִי, עלמה יפה ובַשְׂרָנִית, בת י״ח, שהיתה משמשת קשוט ורקלאמה לחנות של בשר.

את היום הראשון בשבוע, שבו אין שעורים באוניברסיטה, היה הירשברג מקדיש לעבודתו החביבה—עריכת מִלון עברי־גרמני. עוד בארץ־מולדתו עלה רעיון זה על לבו. ומשנכנס לאוניברסיטה ועסק בהקירת הלשונות השמיות, נתחזקה בו ההחלטה לחבר מלון כזה—והוא התחיל להוציא את החלטתו אל הפועל. את עבודתו זו היה עובד בשקידה גדולה, וביום הראשון היה מאחר תמיד את שעת־ארוחתו. ברוך סגל היה אומר בבדיחה, שבשבתות וימים טובים בוגדת האשה בבעלה- את הירשברג וצייטלין, שלא נפרדו מעולם זה מזה, היה מכנה בשם „זווג"—והאשה הולכת אחרי מעגביה. וכשהיה הירשברג חוזר הביתה אחר סעודת הצהרים היה מוצא בחדרו את צייטלין, שהיה ממתין עליו שרוע על גבי הדרגש ומעשן פַּאפִּירוֹסוֹת. חדרו של הירשברג עם שני חלונותיו המכוונים כלפי החצר לא היה גדול ביותר, אבל נקי, ערוך ומסודר כהלכה. על הכתלים היו תלויות תמונותיהם

של גדולי המדע והפילוסופיה. מתוכן היה בולט ראשו הגדול והשֵׂעָר של דארווין, ולעומתו היו נראים פניו החִוְּרים והצנומים של שפינוזה. גם תמונת־היינה, הנתונה במסגרת קטנה, לא נעדרה ממעל לדרגש. התמונות האלו היו, כמובן, קנינו העצמי של הירשברג, שרכש אותן לו מיד אחר שבא להוץ־לארץ. ויחד עם הספרים המרובים בארון היו טובעות את חדרו במטבע של „חדר־מלומד". צייטלין היו לועג קצת להברו בגלל השלוה והשמחה־בחלקו, שהיו ממדותיו העיקריות, ובגלל השקפת־העולם המוצקה, שכל הרוחות הטובות והרעות לא יכלו להזיזה ממקומה. לבו הבוער והחם של צייטלין היה מסתער לפעמים למראה קרירות־רוחו של הורשברג, ולעתים לא־רחוקות היתה מתמלטת מפיו מלה גסה וחריפה כלפי זה האחרון. אבל איזו סימפתיה כמוסה והדדית היתה מקשרה את שני הצעירים הללו זה לזה וכל אחד היה מוצא הנאה וקורת־רוח מחברו. ה„מלון" של הירשברג היה על פי רוב סלע־המחלוקת ביניהם, ויש שבסבתו היה מתלקח ביניהם וכוח, שתחלת בלשון העברית וסופו בשאלת־היהודים.

– אני איני מתנגד לציוניות! – היה צייטלין מתלהב כשהוא מהלך בחדר הלוך ושוב – ומכל שכן ללשון העברית. אבל אני שואל את עצמי: וכי כדאי וראוי הוא רעיון זה לאותם הקרבנות המרובים, שאנו מקריבים לו? חלום גדול חלם הֶרצל המנוח. בזה אין כל ספק... חלום מרומם את הנפש ומעודד את האֶנרגיה... אבל משבאה המציאות וטפחה על פנינו וכל יום ויום מוכיח אותנו באותות ובמופתים, שחלום זה אינו יכול להתגשם, הרי מתעוררת השאלה מאליה: וכי כדאי הוא לבטל כל־כך הרבה כחות?... הנה, למשל, הלשון העברית, התחיה, שמצלצלים ומכריזים עליה בקולי־קולות... למה היא לנו?

–ובכן אתה מטיף להתבוללות!–היה משיב הירשברג במנוחה–אתה כופר בעיקר!

– לא! אני איני מטיף לשום דבר... אבל אני מסתכל במציאות ורואה אותה כמו שהיא... „ישראל" בתור אותו „פיניקס", שהוא הי וקים לעד, שראה „בהמיר גוים ובאבדן ממלכות", „ספינקס" זה, שמביא את הסידי־אומות־העולם לידי חשתוממות, – אינו שוה כלום בעיני. אני איני רואה שום סבה לקונן, אם בבוקר לא־עבות אחד נחדל מלהיות קוץ וחידה בעיני שכנינו ומלעורר שנאה והתפעלות מצדם. וזאת תורת־המציאות: היהדות מתנוונה והולכת במקום שהיהודים מועטים במספר... היהודים מתבוללים ונבלעים בדרך טבעי בעמים, שהם יושבים בתוכם... היהדות גוססת...

הירשברג, כמובן, לא היה מסכים לדברי חברו וטוען:

– אבל הרי בגרמניה הולכת הציוניות ומתקדמת והמערביים פקחו את עיניהם אחרי חלומם הנעים, שחלמו כמוך.

– לא! לא!–היה צייטלין מתרגש–אותי מעסקת שאלת־היחיד ולא שאלת־האומה. אני רוצה לעמוד על טיבו של היהודי בתור יחיד, על הפסיכיקה שלו. מקרה אחד של נשואי־תערובות, שבו א י ן האיש או האשה מרגישים רגשי־נוחם ומוסר־כליות, מקרה אחד של המרת־דת, שבו א י ן האיש או האשה, שעשו את הצעד האחרון, מרגישים את הקרע־שבנפש, חשוב בעיני יותר מכל השיטות שבעולם. צא וראה: אני איני יכול

לעשות דבר זה בלב שלם: סבל הירושה והחנוך מעיק עלי; אבל אם אשתמע, למשל, כאן, בגרמניה, ובני או נכדי, שיתחנך באופן אחר, יעשה זאת בלב שלם, לא אמנע ממנו את ברכתי. המומר נמאס עלינו מפני שהוא בוגד לא רק בעמו, אלא גם בעצמו. הוא נבזה בעינינו מתוך ההכרה, שהאדם, שעושה שקר בנפשו מדעת, אינו יכול להיות אדם הגון וישר. אבל...

כשהיו דבריו של ציטלין „על ה' ועל משיחו" נעשים חריפים ביותר, היה הירשברג משתדל להטות את השיחה אל ענין אחר, וציטלין, שהיה נעלב בזה, היה מתאדם, בא במבוכה ונושך את שפתיו. אבל כערת־רוחו היתה הולכת ומתמעטת והענין החדש היה כובשו ומעורר שוב וכוחים ביניהם. כך היו הולכים ועוברים הימים, דומים זה לזה כשוטרים פרוסיים, או כשעורים בלשון הערבית, שהיו שומעים מפי הפרופיסור, או כאותן חלותי הלחם הקטנות, שהיתה בעלת־הבית מגשת להם לפת־שחרית מדי יום ביומו.

עד השעה הראשונה אחרי חצות־היום היו מבלים באוניברסיטה. אחר־כך היו אוכלים ביחד את הארוחה באכסניא, ואת הערבים היו מבלים שוב ביחד, מבקרים זה את זה ונפטרים זה מזה אחרי וכוחים ארוכים, שעל־פי רוב היו נגמרים בשלום ורק לעתים רחוקות היו משאירים בלבותיהם מעין טינא ואי־רצון, עד שהיו מתפייסים. ציטלין היה השאור שבעיסה, אבק־השרפה... החיים החדשים בחוץ־לארץ, עד כמה שהדרו לתוך עולמו הקטן והסגור, פעלו פעולה עזה על רוחו המחטט, המנקר והבלתי־שקט, ועוד יותר – על דמיונו הנלהב. מפני שהיה רגיל להתבודד ולהצניע בהכיון־לבו את מחשבותיו ורגשותיו, היה נראה גם עתה שקט מבחוץ והיה משתדל לכסות על המהפכה הפנימית שבקרבו. אבל חיי־יום־יום המונוטוניים ופגישותיו התכופות עם הירשברג היו ממוטטים את שווי־המשקל שלו. ביחוד היתה מכעסת אותו שלותו של הירשברג. ציטלין התחיל להרגיש עתה מה שהרגיש לפני שנים אחדות, כשהציץ ונפגע בפעם הראשונה. הבנין הישן התמוטט, יום יום גדלו בו הבקיעים והסדקים, עד שנהרס ונפל למשואות לבלי קום עוד, והחומר החדש, שתסס בקרבו זה מכבר, היה מוכן ומזומן כדי שיבנה ממנו בנין חדש במקום הישן. אמונת־הנוער נבלה וקמלה אז, כפרחי „שִׁיר־הַשִּׁירִים" כתום האביב, אבל במקומה כבר התחילה למצות אמונה חדשה, פוריה ורעננה. עתה, בחוץ־לארץ, נמצא ציטלין באותו מצב של „מעבר", שנמצא בו לפנים. דעות חדשות התחילו לָתוּס ולַחֲמוֹר בו, והיא הרגיש, שאמונתו החדשה, המיוסדת על החכמה והמדע, הולכת ונופלת גם היא ומפנה מקום למגמות ושאיפות חדשות, שיסודן – החיים וההנאה מן החיים...

ג.

על חדרה של מרת פֶּנְדֶל היה שפוך רוח של יום־טוב. השלחן היה מכוסה מַפָּה לבנה, שעליה היו מרוקמות באותיות מחוטי־משי פתגמים ומצוות בדבר האכילה והשתיה, על הַקְּמְטָר היו מוצגים צעצועים ותכשיטים שונים, והעששית הגדולה, שלא הודלקה כמעט מעולם, הפיצה אור מבהיק ונעים בכל פנות־החדר. לבושה שמלת־משי בהירה, אחת מן השמלות היותר יפות שהתאימו לפרצופה, ישבה מרת פנדל בפנים מזהירים על יד השלחן שמעה את החדשות, שקרא הירשברג שכנה לפניה מתוך העתון:

קריאת העתון לא משכה עתה את לִבָּה של מרת פנדל. אלא שהיא ידעה את טבעו של שכנה, שאינו יכול לשבת בטל, וכדי לחלץ אותו מן החובה „לְשַׁעֲשֵׁעַ את האִשָּׁה", הציעה לו לקרוא לפניה את החדשות האחרונות. היום היה יום־הולדתה של מ־ת פנדל והיא הִכְּתָה בכליון־עינים לקְרוּאֶיהָ, שהזמינה לבוא לביתה.

באה קֶטִי — זו העוזרת התמידית של מרת פֶּנדל, - בהלוכה האטי, העצלָני, ובבת־הצחוק הנצחי על פניה הרחבים והיפים יופי נס. היא היתה לבושה בגדי־חג וראשה עשוי תסרוקת גבוהה, והודות למבנה־גופה הבָּרִיא נִראתה גדולה מכפי שנותיה ודמתה למטרונית גמורה. היא ידעה את חסרונה זה והיתה מתביישת ומתאדמת בחברת גברים, שלא בלי חמדה היו מסתכלים בחזה הבולט שלה.

הקרואים המוזמנים התחילו להתקבץ. כולם היו מכירים זה את זה, ומרת פֶּנדֶל הציגה לפניהם את שכנה הירשברג ואת צייטלין חברו, שבא גם הוא על־פי הזמנת בעלת־הבית לבוש מעיל טרקליני שחור, שפמו עשוי וזקנו מגולח למשעי.

מרת פֶּנדל והעלמה קֶטִי הגישו על השלחן, כמנהג אשכנז, את הַקַּהֲוָה, שכל האורחים שתוהו יחד בכובד־ראש ובשתיקה בלתי־נעימה קצת, שבעלת־הבית השתדלה להמתיקה מזמן לזמן בחדשות מן העתון, שקלטה אזנה זה לא כבר. פקיד־הפוסטה, מר לֶמֶקֶה, גרמני כרסני, לקוי בכובד־נשימה ובעל חוטם בָּרוד ונקוד, היה משוחח עם הירשברג על רוסיה הגדולה והרְחָבה, על סִבִּירְיָה, וביחוד התעניין בבתי־הדין של הצבא ובתי־האסורים.

צייטלין ישב אצל קֶטִי וגרֶטיל חברתה, בלונדינה עליזה, שהרבתה בשתיית שכר ובצחוק ושהיתה זורקת בצייטלין מבטים בוערים. את קטי היה „מְשַׂמֵּחַ" עוזר במסחר־הַטַּבַּק, מר ריכארד, שהיה מעשן בלי הרף, כאילו היה מתכוין לעשות בזה רֶקְלָמָה לבית־מסחרו. הוא היה מספר באזניה של קטי בְּדִיחוֹת שונות, והיא היתה מְצַנֶּנֶת את פניה האדומים במְנִיף כל אותו זמן.

— אין אתה דומה להירשברג חברך — אמרה גרטיל אל צייטלין — הוא צהבהב, כאחד מאתנו, ואתה...

— ואני שָׁחור כצועני! — נזדרז צייטלין להוסיף בבת־צחוק.

— לא! חס ושלום! — השיבה גרטיל כמתירָאת לְעָלְבוֹ — עורו של הצועני צבוע כצבע־השעוה ואתה דוֹמֶה יותר לאיטלקי.

— ואת, עלמה כבודה, בקיאה את, כפי הנראה, בפרצופיהם של הבריות! — אמר צייטלין באותו הטון העליז.

הוא היה שמח וטוב־לב. הוא התפלא בעצמו על אומץ־רוחו ועליצותו הבלתי־רגילה. נעים היה לו מאד להמצא בקרבתה של גרטיל הצוהלת, שהראתה בגלוי את הנאתה, שהיא נהנית מבן־זוגה השחור. התרגשות נעימה השתפכה כזרם חם בכל גופו של צייטלין. וגרטיל, כשהיתה מוזגת שֵׁכָר לתוך כוסו, היתה מסתכלת בו במבט חודר וערמומי, כאילו הכירה באיזו מבוכה, שמתחוללת בקִרבו. ואמנם, צייטלין הרגיש כעין מבוכה בנפשו, כשהיה מגיה את השכר אל פיו באותה הקלות, שראה באורחים ושהשתדל לחקותה, היה לבו

נוקפו, כאדם שמפיר נדר. הוא לא נדר, אמנם, מעולם נדר של נזירות, אלא שלא מדעת היה פורש מן היין כל ימיו.

– מרת פנדל, אני מציע לפניך, שתפרטי לנו דבר־מה על הפסנטר! – פנה מר ריכארד אל בעלת־הבית. הוא ידע, שמרת פנדל תשבע רצון מהצעה זו. היא היתה משתבחת תמיד בחנוך המעולה, שקבלה בבית־אבותיה ושהבדיל אותה לטוב משכניה.

– כן! כן! בבקשה! – סייעה לו העלמה קטי, שידעה גם היא חולשה זו של בעלת־הבית.

– זה כבר לא עסקתי בפריטה – התנצלה מרת פנדל: – מר הירשברג יכול להעיד עלי.

– בבקשה, בבקשה! – פתחו במקהלה בנותיו הקטנות של מר למקה – פרטי על הפסנתר איזו וואלסה ואנו נצא במחולות...

– הזקנים צריכים להיות נשמעים לקטנים! – אמרה מרת פנדל, פונה בקוקטיות אל אורחה החשוב מר למקה, וקמה ונגשה אל הפסנטר.

הצעירים והצעירות נסתדרו זוגות־זוגות, שהתחילו לחול באולם בהתאמה אל קולותיו של הפסנטר הצרוד. מזמן לזמן הסבה מרת פנדל את פניה כלפי האורחים ורמזה בבת־צחוק של טוב־לב, שהיא יגעה ועיפה. אבל בנותיו של מר למקה לא ידעו שבעה.

– בבקשה, בבקשה, דודה נחמדה! – פצרו בה תוך־כדי־רקוד.

קטי התהפכה בזרועותיו של מר ריכארד ככדור גדול. בכל רגע היתה מתקנת את תסרוקת שערותיה ומזמן לזמן היתה מכרזת: „פריילין גרטיל, מַלאי־נא את מקומי! אינ[י] כולה יותר!"

אבל גרטיל המתינה, שבן־זוגה יזמין אותה לחול עמו.

– הרוסים אינם אוהבים לצאת במחולות! – אמרה גרטיל אל צייטלין, – גם הירשברג אינו מחולל.

צייטלין נתבייש להודות, שלא יצא מעולם במחולות, והשיב:

– ראשי עלי סחרחר כשאני מחולל... איני אוהב את המחולות.

– זוהי אמת! – הסכימה גרטיל לדבריו – גם אני מרגשת סחרחורת של ראש בשעה ש...

היא לא הספיקה לסיים את דבריה מפני שריכארד נגש אליה והזמינה לחול עמו.

– טוב אתה עושה, מר צייטלין, שאינך מחולל! – פנתה אליו קטי, שנפלה על כסאה בלי כח, כמשא כבד – הוי, כמה עיפה אני!

אבל צייטלין לא היה שבע־רצון ביותר. הוא ראה את עצמי כל־כך עלוב וראוי להמלה, עד שלא נועז להסתכל בפני גרטיל כשחזרה אל מקומה מלאה התרגשות והחזה שלה מתרומם ומשתפל, עולה ויורד מבעד ה„בלוזה" הדקה והשקופה.

מבטו חָל בלי מֵשים על הירשברג, שיָשב במנוחה נשען על כסאו ועיניו החולמות תועות באולם. הוא לא ראה ולא שמע לכאורה מכל הנעשה מסביב לו. „וכי גם אני דומה אליו? – חלף רעיון במוחו של צייטלין. – כלום דומה גם אני לסהרורי, לאֲבֵל בין חתנים? – וכאילו להוָכח, שאינו חוֹלֵם, נטל את הכוס בידו והכריז:

– אני שותה לחיי בעלת־הבית הכבודה שלנו!

– הֵידָד! הֵידָד! – נטפלו אליו האורחים.

ופתאום נדמה לצייטלין כאילו נתפרדה נשמתו ונתחלקה לשני חלקים: החֵלֶק האחד היה משתתף באכילה ושתיה ומתעלס עם גרטיל, והחלק השני היה מרחף הלאה, הלאה מזה, מִתְיַחֵד עם נשמתו של הירשברג מתענה ומסתגף וסובל יסורים... ובמדה שהכרת־הכפילות הזו הלכה ונתבררה בקרבו היה משתדל לשַמֵח את עצמו ואת אחֵרים.

האורחים היו כמעט כולם מבושמים־למחצה והתחילו להסתלק אחד, אחד... הנשים היו נפטרות מבעלת־הבית אחרי שהיו אוצלות לה עתרת של נשיקות וברכות, זמרת פנדל היתה מלַוה אותן עד הדלת ובעיניה היו מנצנצות דמעות. בנותיו של האדון לֶמֶקה הלכו הביתה על־פי־פקודתו והיא עצמו התוכח בקול צרוד עם ריכארד על מסחר־הטאבאק. מרת פנדל ישבה בהסבה על גבי הדרגש ושרה את שירת־לוֹרֶליי:

אֵינֶנִּי יוֹדֵעַ, מַדּוּעַ
כֹּה עָגוּם אָנֹכִי הַיּוֹם...

שיר זה, שהושר בקול נמוך וכמו בהיסח־הדעת, הגיע לאזניהם של הירשברג וצייטלין, שהסתכלו זה בזה לא בלי גאוה על מוצָאו העברי של מחברו.

— יודעת אַת את השיר הזה? — שאל צייטלין את גרֶטיל.

— השיר, שמרת פנדל שרה? — חזרה גרטיל על שאלתו — כמובן. הרי זהו שיר גרמני עממי.

— אדוני! — קראה בקול — נשיר שיר זה במקהלה!

אבל האדון למקה מחה כנגד זה. הוא זכר את הדינים השוררים בפרוסיה על סדרי־הלילה', שהוא, בתור פקיד, אינו יכול לעבור עליהם. הכל זָכְרוּ פתאום, שהשעה מאוחרת ושהגיע זמנם ללכת הביתה.

ד.

זמן מרובה התהפך צייטלין על מטתו ולא יכול להֵרָדֵם. פרצופה של גרטיל לא חלף מנגד עיניו. הוא יָדע היטב, שהרגש, שפָעַם בקרבו, לא היה רגש־האהבה. אבל גרטיל היתה בעיניו סֵמֶל האשה האמתית, שמעוררת בלבו של הגבר תשוקה לכבישה. מעולם לא נראתה לו אשה בצורה כל־כך מלַבבת ומקסמת כִּבְעֶרֶב זה... מעולם לא חזר אחר האשה כלל! מפני־מה? כלום מדעת שמר על טהרתו? כלום יראת־החטא היתה מעכבת? — לא. פשוט, לא היה לו פנאי להרהר באשה! ספרים וספרים — זה היה עולָמו האפל, המאובק, היָבֵש... למה הֵסֵר את נפשו מטובה ונחת? למה לא נהנה מתענוגי העולם הזה? — כעין שגיאה ארוכה נראו לו חייו והוא הרגיש צורך בדבר לשַנותם, להחליפם. להתחילם מחדש... גְרטיל! לכאורה, מצא חן בעיניה. כל הזמן הסתכלה בו בעינים תובעות... הוא נתבייש להודות לה, שלא יָצא מעולם במחולות... לצאת במחולות! וכי התהלך מעודו בחברת בני־האדם ולקח חלק בתענוגיהם? וכי היה לו מעודו מגע־ומשא עם עלמות, עם נשים? — מתחלה היתה יראת־החטא מעכבת, ואחר־כך... יראת־החיים — אותו הרגש הבלתי־בָרור, שהיה צפון בו ובבני־גילו, חניכי־הישיבה, כהירשברג ודומיו... וכי יָדע מִיָמיו, מה הם נמוסי החברה, משפטיה, דרכיה

ותביעותיה? וכי שם לב מִמָיו לחיצוניותו, לקלסתר־פניו?... מעולם לא עברה עליו שעה אחת „לבטלה" באחד משעשועי בני־אדם... והוא התחרט לא כל־כך על עצם העובדה, שלא עסק בשעשועים ולא נהנה מן החיים, כמו על הרעיון המשובש, שכל מעשיו צריכים להיות מכוונים לאיזו תכלית ואיזו מטרה... הוא כעס על התכונה המיוחדת של בקשת־תכלית, של שאיפה נצחית לאיזו מטרה בלתי־ברורה...

צייטלין לבש את בגדיו בזריזות ויָצא החוצה... היה בוקר של הודש־מאַרס, של אחד מן הימים האחרונים לחודש זה, כשֶׁבַּטֶבַע כבר מורגשת קרבת־האביב. שכבת־הטל, שכִּסתה את הגגות של הבתים הגבוהים, מהרה להתפזר ומִלְאָה את האויר הרענן לחלוחית נעימה. השמים היו טהורים ושקופים, ברחובות התחילה כבר תנועת־היום, ופה ושם נשמע שאון החנויות שנפתחו. השוטר התהלך בגאוה, בודק את הרחוב ומעיר הֶעָרות לשוערים.

כמעט שלא מדעתו נכנס צייטלין ל„רחוב־המהנדסים", שבו יָשב חֲבֵרו. הוא הָלַך שקוע במחשבות וראשו מורד על חָזֵהו, כמנהגו...

— שלום לך!

צייטלין נפעם. זה היה הירשברג, שדָלק אחריו, הדביקהו ושם את יָדו על שכמו.

— בשעה מוקדמת כזו?

— רציתי לשאוף מעט רוח אחרי הערב של אתמול — השיב צייטלין, שנתבייש להודות, ששְנָתו נדדה כל הלילה. — ואתה? — המשיך צייטלין בצורת שאלה.

— גם אני קמתי בשעה מוקדמת ונתכוונתי ללכת למעונך.

— אבל, כמובן, בִּכְּרָתָ לגשת אל עריכת ה„מִלון" ולעשות בו את התִקונים, שעלו במחשבתך אתמול בשעת המחולות — אמר צייטלין בצחוק.

שתיקה השתררה. שני החברים הלכו זה בצד זה שקועים במחשבותיהם.

— אמנם, מקנא אני בשלות־רוחך! — פתח צייטלין אחרי רגעים אחדים — אתה עושה עלַי רושם כאילו אינך רואה ואינך שומע מכל הנעשה מסביב לך. תָבוֹא אתה בניתיק, שאין דבר חודר אליו... העולם אינו מתקיים בשבילך.

הירשברג רגיל היה לשמוע שיחות כאלו מפי חברו ולא היה שם לב אליהן, כי במקרים כאלה היה נוהג להטות את השיחה לענין אחר, כאמור. אבל הפעם נעשו פניו רצינים, וכמעט היה ראוי להמלה.

— הדברים עתיקים — השיב הירשברג. — לשנות שנוי גמור מה שקלקלו אחרים ושקלקלנו אנו בעצמנו קשה מאד. אבל יש דבר שאפשר לתקנו, ומובטחני, שאז היו ניטולים ממך תשעה קבין של ה„מרה־השחורה" שלך. צריך אתה, לפי דעתי, להכנס למחלקת־הרפואה. הספרים היו בעוכריך ואתה צריך למצוא מקצוע מדעי אחר, שיש בו גם עבודה.

— ואתה — פתח צייטלין — וכי חושב אתה את עצמך מוכשר להיות... — נו! נְבַנֶה, כמו שאומר הגרמני, את הילד בשמו האמתי, המכוער — רב־מטעם באיזו „עיר ואֵם בישראל"?... וכי לזה כלינו את כחנו, שנחליף את הרבנות הפשוטה, שאליה

הכינה אותנו הישיבה, ברבנות־מטעם, שאין בינהן אלא מה שהאחרונה חסֵרה היא את ידיעת־התורה ואהבת־האמת של הראשונה? או אולי תכַסה על ערות־הרבנות בעלֵה־תאנה של עסקנות צבורית, שאתה, כיושב־אהלים, אינך מוכשר לה כלל? או אולי תאמר להסיח את דעתך מ„רבנותך" במה שתכתוב מזמן לזמן מאמר מדעי באיזה עתון עברי? הוי, כמה שנואה עלי עבודת־הנמלים של הסופרים המדעיים שלנו, שאין ביניהם ובין ה„מחברים" הקדמונים אלא מה שחסרים הם את ענותנותם של אלה האחרונים!

— אבל מה לעשות? — נתמלט מפי הירשברג כמעט שלא ברצונו.

— מה לעשות? — השיב צייטלין ברוגז — צריך לעזוב את ה„גטו" החמרי והרוחני... אי־אפשר להעשיר את חיי־הגטו הדלים שלנו בקרבנות של יחידים! עלי ועליך...

— אבל אין אתם שָמִים לב כלל לעוברי־דרך! — נשמע פתאום קול אשה. — שלום לך, צייטלין! שלום לך, מר הירשברג!

כנדהמים הסתכלו מסביב להם. זו היתה גרֶטיל.

— לאָן? בשעה מוקדמת כזו? — שאל צייטלין.

— אל החנות! — השיבה גרֶטיל בקוֶקטיות — חייבת אני להזדָרֵז. אני הלכתי אחריכם ואשמע את שיחתכם, אבל לא הבינותי כלום. על מה דברתם?

— על הערב של אתמול! — השיב הירשברג בצחוק.

— זה היה ערב נחמד, האין זאת? אני בִליתי את הזמן באופן נעים מאד... אבל היום יענשני האָדון, כי אאַחר לבוא אל החָנות.

היא נפטרה מבני־לויתה ופנתה ללכת אל הרחוב הסָמוך.

— עלמה נחמדה! — פתח צייטלין, מסתכל באופן־הלוכה.

— ואתה מוצא חן בעיניה, חי נפשי! — אמר הירשברג — היא מראָה זאת בגלוי... אבל רק „נאה דורש" אתה — ולא יותר.

צייטלין נתאדם.

— וכי מה אתה סובר! — סנן מתוך שִניו אחרי רגעים אחדים — צריך לנַסות... להזמין לה ראיון, כדרך בני־אדם!

— נַסֵה! — הפליט הירשברג באי־אֵמון.

ה.

בא האביב המשַכֵּר והמזעזע... רובֵע־הסטודֶנטים לָבַש פנים צוהלות ושמֵחות. נשמע הצחוק העליז של הילדים, שהיו משתעשעים באמצע הרחוב וממלאים את המִדְרָכות הצרות שלפני מבואות־הבתים. הסטודנטים בני־הקורפוראציות התחילו מסַדרים תהלוכות מחוץ לעיר ויוצאים ב„תופים ובמחולות" מן האכסניות הקבועות שלהם. העלמות, שאף הן מרובות הן ברובע זה, נראו בתכיפות ברחובות לבושות שמלות־בד קלות ומפיצות ריח־שדה מושך ומגָרֶה. לתוך החלונות הפתוחים הציצה החמה בצחוק ורמזה ומשכה לצאת החוצה, אל הרחוב ואל השדה ואל היער. איזו המולה בלתי־פוסקת מִלאה את חלל־האויר, ודומה היתה לשאונו של אפיק־מים, שבוקע ויורד דרך סלעים ממקום רחוק.

בחצרות־הבתים התחילו להופיע מנגנים־נודדים שונים ולהשמיע את הנגונים החדשים שבחדשים, שהיו מספרים על תענוגים ותאוה.

גם הירשברג וצייטלין כאילו חדשו את נעוריהם. את הערבים התחילו לבלות בטיולים מחוץ לעיר. כאן היו שדרות ארוכות, ובהן גנים ופרדסים, שאחדים מהם נהפכו ל„כהוה־שאנטאנים" ולבתי־קונצרטים. אחדים היו מקומות של טיול סתם, מזומנים בעד חובבי הטבע והאויר הצח. שני מכרינו היו, כמובן, בין אלה האחרונים. כאן היו חיים את חייהם הרגילים, שכלו בוכוחים ושיחות... מן הפרדסים הסמוכים היתה מגעת מוסיקה עליזה או שירתו של אחד מן ה„קופלטיסטים" מעל הבמה. בין השדרות האפלות היו מהלכים זוגות־זוגות של בחורים ובתולות, שהיו מתלחשים, מצחקים ומפטפטים;... השמים והארץ כאילו כרתו ברית חשאית ביניהם, „שאך האויר רווי־הגעגועים היה מרמז עליה לבני־אדם ונושא את סודה למרחקים. ומורגש היה, שכל מה שיעשה האדם בערבים האלה יהיה מחול ומכופר ונסלח לו, כי שכרון קצר־ימים הוא זה, שאחז את כל הטבע כולו. ורגש זה של אי־אחריות וחירות וקלות נתן אותותיו על פני הטיילים העליזים, שהיו מהלכים הלוך ושוב בשדרות הארוכות.

יש שצייטלין היה אומר:

— רגש החיים הטבעיים והפשוטים הוא הוא שכהה אצלנו. אבותינו לא השתמשו באותו רגש, ומתוך כך בא לידי צמצום והתנוונות, ואנו, הבנים, נחלנו רגש מדולדל, חולני ופגום... אבותינו ותרו על תענוגי־החיים מאונס, שבא על־ידי גורמים חיצונים, ואנו הפסדנו את הכשרון להתענג מתוך לחץ פנימי...

הירשברג היה טוען להפך:

— אין אני רואה שום הבדל בינינו ובין אבותינו. הגלות אחת היא ולא חדלה להצר לנו אפילו רגע אחד... הצבתות, שלוחצות אותנו, לא הותרו ולא נסתלקו עדיין.

וצייטלין, כדרכו, היה מוסיף לחטט ולנקר:

— אין אני מתכוין אל הלחץ החיצוני, אל הגלות – היה אומר. – מדבר אני כלפי המצב הפסיחולוגי של אבותינו. זוכרני, כשהייתי קורא לפנים את שירי ר' יהודה הלוי ור' שלמה בן־גבירול – אני מדבר על שירי־ציון המרובים שלהם – יש שהיה מתגנב הספק אל לבי והייתי שואל את עצמי: כלום באמת היתה כל־כך גדולה חבתם אל הארץ, שלא ראו מימיהם? כלום לא היתה בהם, לכל הפחות, שמינית של אבק מחשבה־זרה? כלום לא היה מקור־שירתם אותו „יצר־הרע", שהמשוררים־הצדיקים הללו, עטופי־טלית־ותפלין, לא הודו עליו אף לעצמם? וכי לא שאבו, שלא מדעתם, את שפע־שירתם מאותו המקור הכללי, שממנו שאבו אותו חבריהם, הטרובאדורים בני־דורם? – אמנם, „שלא מדעתם" – אומר אני, מפני שאותם המשוררים־הצדיקים לא העלו מעולם מחשבה זרה על לבם. אבל מסופקני, אם היתה אותה „היא", שהיו פונים אליה בשירתם, תמיד אך „ציון" ו„ירושלים" בלבד. יותר נכון הדבר, לפי דעתי, שבשעה שהיו פוגע בהם המנוול הידוע, היו מושכים אותו אל הר ציון וירושלים וקוראים בהמית־רוחם: „לך נפשי חרדה", ועוד, ועוד.

הירשברג היה צוחק ומסתכל בפני חברו באירוניה כמוסה.

– „החפץ הוא אבי המחשבה" – היה מפליט בצחוק.

– לא! לא! – היה מתחיל צייטלין להצטדק, אבל שלא ברצונו היתה בת־צחוק מאירה את פניו המלאים עיון וכובד־ראש.

ו.

באחד מערבי האביב האלה נכנסו הירשברג וצייטלין לאחד מפרדסי־השעשועים ביחד עם שתי עלמות, שהתוַדעו אליהן בדרך־הלוכם. בפרדס זה אפשר היה לאורחים לשתות שֵׁכָר ולראות מחזות על הבמה כאחד. בכניסתם עמד על הבמה קומיקן קטן־קומה, שנעשה מסורבל־בשר באופן מלאכותי, והוא האריך ועקם את חוטמו, כדי לתת לו צורה „שֵׁמִית", רץ על הבמה ובקש בזריזות את „כהן הקטן". הוא קפץ מן הבמה לתוך האולם, רץ ופזז בין השורות של השלחנות ושאל את המסובים בהברה גרמנית־יהודית: אם לא ראו את „כהן הקטן"?

צחוק ורעם של מחיאת־כפים לִוּו את הקומיקן, שנסתלק לתא־הבגדים לבקש את „כהן" שאבד.

– קבלת־הפנים אינה כל־כך נהדרה! – פנה הירשברג בצחוק אל חֲבֵרו. דומה היה לשניהם כאילו מבטי כל האורחים מכוונים אליהם.

– בבקשה, אדוני! – אמרה בקצת כעס אחת מן העלָמות, גֶרְטְרוּד שמה, צְהַבְהֲבָנִית יפה, שנהגה מנהג של אריסטוקראטית בדבורה ובנימוסיה – אַל תדברו רוסית! אין אנו מבינות כלום. האין זאת, מאַרי?

– כמובן מאליו! – השיבה השניה, שנקראה בשם „מאַרי", בהיסח הדעת.

מארי היתה כמעט ילדה על־פי חיצוניותה. שנותיה היו לא יותר משש־עשרה. היא היתה קטנת־קומה ומלאת־תנועה וזריזה, והיתה מנענעת את ראשה פעם בפעם לכאן ולכאן. שתי החֲבֵרות היו מלובשות על־פי המודה האחרונה ועל ראשיהן היו מגבעות גדולות ורחבות חבושות על־גבי התלתלים הנכריים, שהכבידו על ראשיהן לפנים ולאחור.

החבורה הקטנה תפסה מקום באחד מן התאים הפנויים ששמשו עברי־האולם, וגרטרוד, שנטלה לעצמה תפקיד של בעלת־הבית, התחילה נמלכת בדבר הזמנת תבשילים ומשקאות.

– אני רוצה ב„שניצל" על־פי נוסח־וינא עם תפוחי־אדמה חדשים – אמרה מארי בלי שהסתכלה בפני המסובים, מהרהרת, כביכול, ומבקשת איזה דבר בעיניה מחוסרות־המנוחה.

– ואני... ב„גוּלַש" על־פי נוסח־אונגאריה, עם קטנית וחזרת ירוקה – סננה גֶרטרוד דרך שְׁניה אחרי ישוב־דעת, כמדברת לעצמה.

– ובתור „תבשיל שני"? – פנתה גרטרוד שוב אל חברתה.

– מרק של שזיפים – ענתה מאַרי.

– ואַף אני כך! – גמרה גרטרוד – ואתם, אדוני? – פנתה אל הגברים כשהיא מצלצלת בפעמון כדי להזמין את המלצר.

— אני אשתה שכר — אמר צייטלין.

— אני... מי־סוֹדָה — אמר הירשברג.

— מה? מה? — צחקה גרטרוד. אף מארי, שהיתה שקועה במחשבותיה, התעוררה פתאום.

— מי־סוֹדָה... זהו דבר חָשוּד! — צחקו העלמות.

— מפני־מה? — שאל הירשברג בתמימות ושלא ברצונו נתאדם, — אם כן אשתה שֵׁכָר... הנה: ארבע כוסות שכר! — פנה הירשברג אל המלצר, משתדל לאצול לקולו עליצות וקלות־דעת.

על הבמה הופיעו ארבעה גברים זקופי־קומה וחשובים, מלובשים בגדי־סמוקינגש חורים ועל צוארוניהם עניבות לבָנות, ובידיהם המעוטפות בכְסָיות לבָנות היו פרקי־נגינה. ובשעה שהמזמרים היו מסתכלים בקצות נעליהם המבהיקות או בפרקי־הנגינה בחשיבות וכובד־ראש, התחיל המְלַוֶּה על הפסנתר, שהפשיל את ראשו לאחוריו והסתכל כמעט בבוז על האורחים, מנגן את ה„פתיחה" של איזו רומאַנסה רגשנית.

— רומאנסה יפה, האין זאת? — שאל צייטליי את גרטרוד, שגָזרה את ה„גולאש" ישלה על־פי הלכות ה„בּוֹן־טוֹן".

— שטות! — הפסיקה גרטרוד — אני אוהבת את המנגינות העליזות.

המזמרים סיימו את הפזמון:

„וְעֵת הָעֲנָנִים שְׁמֵי־רָקִיעַ מְכַסִּים
„נִרְאֶה לְעֵינַי שְׁחוֹר־תַּלְתַּלַּיִךְ
וּבִדְמִי־הַלַּיְלָה לוֹחֲשׁוֹת שְׂפָתַי:
„לַיְלָה־טוֹב לָךְ, לַיְלָה־טוֹב...

— לילה טוב! — קראה מאַרי בצחוק — לכו לכם!

— תודה לאל! — הוסיפה גרטרוד כשנפטרו ארבעת המזמרים מן הבמה בקידה, כדרך הָאֳמָנִים הגדולים.

— יודעת אַת, טרודכן! — פנתה מארי אל חברתה כאילו זכרה פתאום איזה דבר — זה כבר לא היינו ב„אודיאון".

— זהו, כמדומה לי, הפרדס הסמוך! — אמר צייטלין, שרצה להראות את בקיאיתו בידיעת־המקום.

כמובן מאליו! הרי זהו אולם־המחולות שמחוץ לעיר. שתי פעמים בשבוע יוצאים שם במחולות — הסבירה גרטרוד.

— המחיר אינו גבוה! — הוסיפה מארי כמו באירוניה קלה, ותוך כדי־דבור קמה ממקומה, וכשהרכינה את גופה אל המַּשְׁעֶנֶה של התָּא התחילה לפטפט בזריזות עם איזה איש צָעִיר.

— מי שם? מי שם? — שאלה גרטרוד בסקרנות ואף היא קמה ממקומה.

לפני המשענה של התא עמד איש צעיר־לימים לבוש הדר, והפתיל האדום־הכחול, שהציץ מתוך אפודתו, העיד, שזהו סטודנט של איזו „קורפוראציה".

– יחידות אתן כאן ? – שאל הצעיר.

לא! לא! – נזדרזה גרטרוד להשיב לא בלי גאוה – אין אנו יחידות! – וכדי לפייס את צייטלין והירשברג זרקה בהם מבט נעים מלווה בבת־צחוק קוֹקֶטִי.

– סליחה! – התנצל הצעיר, שעשה את עצמו תחלה כאילו לא ראה את צייטלין וחברו, וכדי להמתיק את גסותו נרתע קצת לאחור בקידה והשתחויה. הוא נתכוין להתרחק ונפטר מן העלָמות.

– שוטה שכזה! – הפריעה גרטרוד את השתיקה הבלתי־נעימה, שהשתררה כרגע, ובפניה היתה מעין נזיפה כלפי חברתה: – הרי לא קשה להבין, שלא נשב ביחידות בתא – ולמה הן השאלות ?...

אבל דעתה של כל החבורה נטרדה פתאום על־ידי המחולל, שהתחיל לרקד על הבמה ברעש עצום, ובצֵרוּף התוף הגדול, שלָוָה אותו, מָלֵא את האולם שאון בלתי־רגיל.

האורחים נגררו, מבושמים למחצה, אחרי המחולל ואף הם עצמם התחילו לקשקש ברגליהם מתחת לשלחנות.

– זהו דבר בלתי־מעניין – אמר צייטלין, שרצה להשתמש בשעת־הכושר כדי לצאת מן האולם – נלך!

– לאן? – שאלה גרטרוד בבת־צחוק ולבשה את כְּסֻיוֹתיה.

הירשברג וצייטלין הסתכלו נבוכים זה בפני זה...

– השעה מוקדמת כדי ללכת הביתה, האין זאת? – אמרה מארי כשהפנתה פניה אל הירשברג וצייטלין בטון מיוחד, שהיה בו ספק הבטחה, ספק בקשה.

– ל„אודיאון"! – פסקה גרטרוד.

ב„אודיאון" היו המחולות ב„עידן־רְתָחָה" והעליזות הגיעה אל מרום־קצה. הדַחַק היה גדול ומַחוסר כסאות מסביב לשלחנות עמד ה„עולם" בצפיפות ודחק את עצמו במבואות ובין השלחנות... הבמה המזומנת למחולות לא היתה נבדלת מן ה„עולם" על־ידי שום מחיצה מיוחדת. חצי־התריסר של המנגנים, שנגנו בכלי־זמר של נחושת, עמדו מעורבים באורחים, והמנצח על הנגינות, בעל־ההצוצרה היה מנענע פעם בפעם את ראשו לכל הצדדים כדי להוציא במספר את צבאות המנגנים הסרים למשמעתו. זו היתה כנופיה של בריות משונות בעלות פנים של שִכּוֹרים ולבושות בגדים מטולאים ומטונפים. ויש שאחד מן המנגנים היה מוציא את כלי־הזמר מפיו, מקנח את פניו הרטובות־זיעה בכנף מעילו או משיב נפשו בגמיעות אחדות מכוס־השכר, שעמדה על הרצפה לפניו ושהיה שומר עליה כדי שלא יִכָּשלו בה רגלי המרקדים.

החבורה הקטנה שלנו פלסה לה נתיב בקושי גדול בין ההמוי ונטלה מקום על־יד שלחן שנתרוקן במקרה.

גרטרוד ומארי היו כאן כ„בני־בית" ועשו את הכל כאנשים העושים בתוך שלהם. ה„שכינה" של אולם־המחולות ירדה עליהם והכניסה בהן זרם של עליצות. אפילו גרטרוד, שהשתדלה להצטיין בנימוסיה הטובים ובשלותה, לא יכלה למשול ברוחה. שתיהן מצאו

כאן מכרים, שהזמינו אותן למחולות, וגרטרוד ומארי לא סרבו להם. הירשברג וצייטלין נדונים היו לשבת בדד לפרקים קרובים.

— הריהו כאן! — פנה צייטלין אל חברו — אותו הסטודנט, שראינוהו שם, בא לכאן!

— חבל, חבל, שאין אתם יודעים לצאת במחולות! — הפסיקה אותו גרטרוד כשֶשָבה למקומה — הרי זהו תענוג מאין כמהו. בבקשה, הזמינו עוד שכר... חם לי מאד ואני צמאה!

היא נפלה על כסאה בכבדות, עיֵפה אחרי הרקוד. ופתאום הסבה את פניה ואמרה:

— מארי! איך לא תבושי!

מאַרי לא שמעה קריאה זו מפני שזה שעה קלה ישבה על ברכיו של אותו צעיר, שבא לכאן עם חבורת־סטודנטים וישב אל אחד מן השלחנות הסמוכים, — וצייטלין והירשברג לא השגיחו בזה.

— מאַרי! — קראה גרטרוד שנית. וכשראתה, שזו אינה נשמעת לה, קמה ממקומה והלכה אל המקום, ששם ישבה מארי.

הסטודנטים קדמו את פניה של גרטרוד בתרועה וכולם התחילו לצחק ולפטפט.

— נלך מזה! — אמר צייטלין פתאום לחברו — נלך!

נראה היה לשניהם, כאילו כל האורחים ראו ב„מפלתם" והסתכלו בהם בלעג מסותר. הם כִּוְנוּ את הרגע, שבו התחילו המנגנים לנגן, וְיָצְאוּ מן האולם.

דומיה שררה בשדרות־הטיול. רגעים אחדים הלכו שני החברים משותקים ושקועים במחשבות.

צייטלין הפריע ראשון את הדממה. הוא הסיר את כובעו כדי לצַנֵן מעט את ראשו הבוער ואמר:

— בעצמנו קלקלנו את הדבר. הנשים, אפילו המקולקלות שבהן, אוהבות את הגִפוף, את המשחק, את החִזוּר אחריהן, ואפילו בשעה שהן יודעות, באיזו כוונה הגברים מתוַדעים אליהן... צריך לדעת, איך להתהלך עמָהן.

הירשברג העביר את ידו על מצחו המקומט, וכשהסתכל בחברו במבט ספק של חמלה, ספק של אירוניה, השיב:

— שקר כל השיטות והבל ה„חכמה", אם חסר הנסיון...

ומיד אחר זה הוסיף:

— חבל על הערב, שהלך לאִבּוּד!

מושג־המשפחה במשפט־ישראל.

מאת

י. טֶפליצקי.

המשפחה העברית של הזמן הזה, בתור שיטת־יחוסים וסדר־חיים קבוע, היא פרי התפתחות מקורית ומודרגת. כח־היצירה המשפטי שבאומה, שהרס את המשפחה של הדורות הראשונים, בעלת ההיקף הרחב והשעבוד החיצוני לשלטון ראש־הבית, והקים על הריסותיה את המשפחה החדשה, המיוסדת על שתוף החיובים של האיש והאשה והילדים, הולך ומחדש את משפט־הבית העברי בלי הפסק. חומר־המשפט הכלול בתחומו של הבית העברי נושא עליו משום כך רשמי זמנים ותקופות שונות. אף־על־פי־כן כח אחד פועל בו ועושה אותו חטיבה אחת ועצם שלם. בחלופי היחוסים, ההולכים ומתחדשים בתוך תחומו של הבית העברי, יש יסודות קבועים ועומדים, והם — יסודות הטופס של המשפחה, במובן החברותי־ההיסטורי, שאינו משתנה אלא בהדרגה, בהתאם לתנאי החיים בהוה ולנחלת העבר החברותי של האומה.

טיבו המיוחד של משפט־הבית העברי מתגלה במדה ידועה מתוך ההלכות הנוגעות לצד השלילי של הנשואין: אָסור נשואי הקרובים ואסיר נשואי אשה על אשה. — אף־על־פי שבזמן הזה הוציאו חכמים את טעם אסורי הנשואין של הקרובים מכלל חכמת־הנסתר ואינם מסתלקים מלדרוש ב„סתרי עריות" ברבים, לא נתחוורה עדיין סוגיה זו כל צרכה לבעלי־עיון. רוב הטעמים, שהורו חכמים באסורי עריות, הנוטים לצד ההסבר הפיסיולוגי, יש בהם פירכות וסתירות ואינם מתקבלים בשלמות על הדעת. מלבד מעוט ההפרש בין הסבה והמסובב, שיש בנתינת הטעמים הללו, קשה לברר את עצם השאלה, אם עלולים זווגי הקרובים לגרום באמת הפסד הגוף לאדם, מכיון שרק הזווגים ההולכים וחוזרים מדור לדור גוררים אחריהם, על־ידי הצטרפות חסרונות־הגוף המצויים אצל ילידי המשפחה, תוצאות שליליות, שרשומם ניכר. ואם נניח, שיש לַיַשב בטעמים הללו את אסורי הנשואין של קרובי הדם, מה נאמר לקרובי ה„חַתְנוּת", שאף הם אסורים זה על זה עד מדרגה ידועה? — ההשערה הקרובה יותר לאמת היא זו, שמקור אסורי־העריות, אף־על־פי שאנו מוצאים רשומיהם בעבר היותר רחוק ועל המדרגות היותר נמוכות של ההתפתחות האנושית, הוא חברותי ומוסרי. לא מתוך קורבת־הדם כשהיא לעצמה נולדו האסורים הללו, אלא מתוך ההתקשרות החברותית, שגרמה ליצירת רגש הכבוד של הקרובים, שהוא מנוגד מעיקרו לרגש שתוף־המין. במהלך יצירתם של יחוסי־

החברה המתוקנים באו אסורי־העריות כתולדת רעיון חדש, רעיון הטהרה והפרישות הראשונה, שנשתעבד בודאי לפעולות והשפעות מרובות, עד שניתק משרשיו הראשונים ונעשה רגש מתקיים ועומד בפני עצמו בנפשן של הבריות.

על המקור החברותי של רגש התרחקות־הקרובים יעיד, בתוך השאר, גם חיסר היקף ברור לרגש זה, ובהתאם לו — העדר הגבלה קבועה ומסוימת למדרגות הקורבה האסורה מטעם הדין. אסורי־העריות נתקבלו לתוך נמוסי כל העמים המתוקנים, אולם מדרגות הקורבה המסורה מטעם הדין נקבעו בהם באופנים שונים. בעוד שקצת אסורים מוסכמים הם לכל הדעות ואין מי שיערער עליהם בפני דעת־הקהל, נראים אסורים אחרים, שהם מקובלים במשפטי־העמים (קרובי־ה„חתנות" במדרגות מרוחקות, אחות האשה לאחר מיתתה של זו, ועוד), כתביעות הרצון הפרטי של נותני־הדין, שאין להן יסוד מספיק בהגיון ושקול־הדעת של הצבור. גם במקצוע זה מעיד על טיבם של משפטי עם ועם הסימן המובהק של המשפט בכלל — מדת הקורבה אל הרגש החברותי. מספר העריות האסורות מדברי תורה אינו עולה ליותר מט"ו (מלבד אחות האשה בחייה של זו). אם נעתיק את אסורי התורה ללשון המשפט הרומי בכל הנוגע למדרגות־הקורבה, נראה, שהאסורים הללו אינם יוצאים מגבול המדרגה השלישית, ואפילו שלש המדרגות הראשונות לא נאסרו לגמרי [1]. האסורים שבתורה־שבכתב נתרחבו בהמשך הזמן על־ידי קביעת „שניות לעריות"־מדברי סופרים. אולם גם בהנהגת ה„שניות" נִכָּרות זהירות מרובה ונטיה ברורה להתרחק מהפרזה בהטלת אסורים וגזרות על הצבור. מספר הנשים האסורות על־פי הדין נשאר מוגבל ולא עלה לאחר הוספת ה„שניות" על ל"ח [2]. על הנטיה האמורה של המשפט העברי אפשר לעמוד אם נַשְׁוֶה אותו אל משפט הכנסיות המאוחרות, שהרבו לגזור על אסורי־הקורבה והרחיבו אותם בשורות קורבות־הדם הנוטות לצדדים ובקורבות ה„חתנות" עד למדרגות היותר מרוחקות. ואפילו הקראים הרבו בחומרות של עריות „והפריזו להרבות בהיקשים יותר מדי, עד שאסרו עריות רבות מאד שהן מותרות" [3].

בחינת ההיתרים של משפט־הנשואין העברי כל אחד ואחד בפני עצמו על־ידי חכמי המשפט של רוב הדורות הוכיחה, שיש בהם כח לעמוד בפני הבקורת, שאין לפניה משוא־פנים. ישרם החברותי של ההיתרים הללו נתברר גם באופנים אמצעיים. הנשואים, שהותרו מטעם הדין העברי ונאסרו על־ידי הכנסיות המאוחרות, קרובים כל־כך אל הרגש החברותי, שהוא נוטה להתירם, עד שעם תחלת אסורם נולדו גם הערעורים עליהם. עד הזמן הזה לא פסקו הערעורים הללו במדינות־המערב. לדוגמה, על איסור אחות־האשה, שהדעת רואה בה את האשה המסוגלת ביותר לשמש במקום אֵם ליתומים. תחת השפעת החיים הוכרחו הכנסיות להחליש בפועל את כחם של רוב האסורים

---

[1] J. I. 10—de nuptiis D. XXXVIII, 10—de gradibus, etc.

[2] יבמות, כ"א; יד חזקה, הלכות אישות, פרק א', והגהות מיימוניות, שם; טוש"ע אה"ע, סי' ט"ו.

[3] ש. פינסקר, „לקוטי קדמוניות", ווינא תר"ך; „נספחים", עמ' 147.

המחודשים על־ידי אמצעי העומד מחוץ לגדר הדין, והוא – הפקעת הבריות מן האסורים, שהיא באה משעה לשעה ברשיון כהני־הדת. בכנסיה הקתולית אסורים הנשואין דרך כלל עד המדרגה הקנונית הרביעית ועד בכלל. אולם על־פי „היתר מיוחד" מתבטל האסור מן המדרגה השניה ואילך. לפי משפט הכנסיה האורתודוכסית אסורים הנשואין עד המדרגה הששית, ומן המדרגה הרביעית עד הששית אין האסור חל על מי שקבל היתר מיוחד לעצמו. המשפט העברי זרה לו ה„דיספנסאציה" לגמרי: האסורים שנקבעו בו חלים על כל הבריות, בלי יוצאים מן הכלל. מה שהוא אוסר הוא אוסר לכל העם והוא הדין במה שהוא מתיר.

זהירותו של המשפט העברי בנידון שלפנינו מקבלת יתר בירור מתוך ההפרש שבין אסורי התורה ואסורי הסופרים. יעודן של תקנות הסופרים היה לפרש את האסורים שלא נתפרשו בתורה שבכתב, אבל הם יוצאים מאליהם מטעם ההגיון (אסור הקרובים במקום שנאסרו הרחוקים מהם), או להרחיב את האסורים משום „סיג לעריות". החכמים השלימו את שיטת־האסורים בשורות הקורבה למעלה ולמטה „עד סוף כל הדורות", ובשורות הנוטות לצדדין ובקורבת־החתנות הוסיפו מדרגות על אסורי התורה משום שעל־ידי שניות מתרחקין מן העריות. האסורים מן הסוג האחרון, שהם ה„שניות" בעצם, אין כחם המשפטי יפה לכל דבר ככחם של האסורים מדברי תורה[1]. האסורים, שהם מן התורה, אין קדושין תופסין בהם, הנשואין אין בהם ממש מעיקרם ואינם צריכים גט. האיסורים מדרבנן, להפך, קדושין תופסין בהם והם צריכים גט. הבדל זה יש לו לא רק ערך עיוני בלבד, אלא גם ערך מעשי חשוב[2]. אסורי־הנשואין של המשפט העברי נוגעים רק בקרובים במובן הרגיל. הקורבה המעושית על־ידי ההסתפחות אל המשפחה אין לה מקום במשפט העברי, והוא הדין בחורגין הגדלים בבית אחד[3]. בקביעת אסורי־הנשואין תופס המשפט העברי לא בחשבון המופשט של השורות והמדרגות, אלא הוא בוחן כל מין ומין של נשואין בפני עצמו ודן עליו בהתאם לרגש המוסרי החי. שיטת אסורי־הקורבה שבו קרובה אל ההגיון ושקול־הדעת ומצטיינת בקביעות מרובה. בשורת הקורבה העולה למעלה ובשורה היורדת למטה אסורים הנשואין עד סוף כל הדורות, אבל בשורות הנוטות לצדדין ובקורבת־החתנות הם מצומצמים בתוך חוג צר לפי ערך, עד מקום שההסתלקות מהגבלות מיותרות אינה מתנגדת להכרה המוסרית המפותחת.

על יד אסורי הנשואין מחמת קורבה תופסת מקום חשוב ביותר במהלך יצירת המשפחה המערבית – קביעת המונוגאמיה. אולם, בעוד שאסורי־הקורבה נקבעו בעיקרם בעבר הרחוק ביותר והדורות המאוחרים לא ערערו

---

1) יבמות, כ"א: „כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ—„האל" קשות, מכלל דאיכא רכות, ומאי נינהו ?—שניות".

2) טוש"ע אה"ע, סי' ט"ו. בדבר ערכם של אסורי־חכמים לענין הכפיה לגט במקום שיש עבירה בשוגג עי' לדוגמה שו"ת „מנחת עני", שאלה נ"ד, ו„פתחי תשובה" לשו"ע אה"ע, שם.

3) שם.

עליהם בעצם, אלא נתחלקו לענין הוספת אסורים חדשים עליהם, לא נתקבל אסור רבוי־הנשים עד עכשיו ברוב המקומות, ואפילו במדינות שנתקבל שם לא נגמרה עדיין קביעתו בפועל. בלי חשש של הפרזה אפשר להחליט, שאין לך מקצוע אחר בחיי־המשפט של העמים, שתהא „מלחמת הדין והחיים" קשה בו כל־כך כמו שהיא במקצוע זה. יחוד־האשה היה מקובל כבר בדיני רומי, אולם בצד זה נתקיים ברומי ה„קונקובינאט", שהיה תופס בו בפומבי כל מי שהיה סיפק בידו יותר מכדי צרכי אשה אחת. נגוד זה שבין הדין ובין החיים נשתמר בפועל גם באירופה הנוצרית. למרות העונשים, שהוטלו מטעם הדין על הנושאים אשה על אשתם, היה ה„קונקובינאט" לדבר מקובל ורגיל בקרב בעלי־היכולת במדינות־המערב במשך כל ימי־הבינים. תחת מסוה הצביעות העיונית והמעשית הוא מתקיים גם בזמן הזה בחברה האירופית, שהיא מונוגאמית למראית־עין בלבד. אף כאן יוצא רובה של השאלה מתוך התחום־המשפט ונכנס להחום־הכלכלה. שונא־הצביעות הגדול, שקם לחברה המערבית בזמן החדש, לא היה מושפע ממרהו השחורה בשעה שהעלה על הנייר את הדברים שלהלן: „רבוי־הנשים מתקיים בפועל בכל המקומות, ועד שאנו משתדלים להכחיש מציאותו ללא־תועלת, נבוא ונשעבד אותו על־ידי דינים רצויים לכך לסדר כל שהוא" [1].

לפיכך אין הבדל גדול למעשה בין העמים, שהכניסו את המונוגאמיה לתוך ספרי־דיניהם, ובין העמים, שלא הכניסוה. השלמת המדות והתפתחות רגש־הכבוד בתוך יחוסי האיש והאשה אינן תלויות בדעתם של גוזרי־גזרות, וגם במקומות, שלא נהגו להחמיר בנושאים אשה על אשתם, רוב העם, שאין לו סיפק כדי יותר מצרכי אשה אחת, הוא מונוגאמי. המשפט העברי הקדמון לא אסר לאדם לישא אשה על אשתו, אף־על־פי־כן נהרס יסודו של רבוי־הנשים במדות בתקופה קדומה מאד של תולדות־העם. דבר מוסכם ומקובל הוא, שהתורה שבכתב סבלה את רבוי הנשים כמנהג עתיק בלבד והשתדלה להחליש כחו על־ידי הגבלות פרטיות [2]. ובדרך זו הלכו גם בעלי־התלמוד [3]. המשפט העברי הקדמון לא גזר בפירוש על רבוי־הנשים המוגבל, אבל הוא היה מאיר פנים ליחוד־האשה ומקיל התפשטותו בתוך העם. החיובים, שנתחייב האיש לאשתו הראשונה, אפילו אם נשא אחרת עליה, עכבו בפועל בפני רבוי־הנשים, ופעולתו של עכוב זה נתרבה יותר לאחר הנהגת הכתובה, שבתוכה היו מפרשים גם תנאי זה, שלא ישא הבעל אשה על אשתו כלל. רבוי־הנשים היה הולך ומתמעט בדרכים פרטיים, על־ידי קשור־התנאים שבכתובה

---

1) A. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, 4. Aufl., II, 659.

2) S. Munk, Paléstine, pp. 202—203; J Salvador, Histoire des institutions de Moïse, III, 367—379; Z. Frankel, Grundlinien des mos-talm. Eherechts, S. 18; Ed. Gans, Erbrecht, I, 129.

3) יבמות, ס"ה; מדרש שמואל רבתא, פרשה א': „ולו שתי נשים'—פותח בשבחו ומזכיר גנאו" וכו'.

וע"י המנהג המקומי, שנתעלה בכמה מקומות למעלת תקנת־הקהלה [1]. בזמן ההחלת הישוב במדינות־המערב לא היה רבוי־הנשים, בתור מנהג כללי, מתקיים בפועל בקרב העם, באופן שתקנתו הידועה של רבינו גרשום מאור־הגולה לא נגעה אלא בשיוריו של מנהג זה [2]. ומתוך דרכי־ההתפתחות המשותפות, שעברה בהן המשפחה העברית בכל הארצות, יש לדון, שגם במדינות־המזרח נהרס יסודו של רבוי־הנשים במדות. והרוצה בראיה יפה לדבר ישהמש, לדוגמה, בדברי הרמב"ם, המספר מפי השמועה בגנותם של אנשי צרפת, שעל פי־רוב הם לוקחים להם שתי נשים [3].

והנה, בהבדל ממדינות־המערב, לא נעקר מנהג רבוי־הנשים עקירה גמורה במדינות־המזרח, ותקנת רגמ"ה נתפשטה בהתאם למנהגי הסביבה החברותית, עם הגבלת רבוי־הנשים למעשה בכל המקומות, נשתמר היתר נשואי שתי נשים בתוך ההלכה, אף־על־פי שהוגבלה פעולתו במקום. דבר הַלָּמֵד מעצמו הוא, שחלופי־המדות לא באו בלי השפעה ישרה מצד הדין, אולם יוצרי המשפט העברי לא דחקו עצמם לתוך גבול החלופים האלה ולא שָׁנוּ כאן הלכה כללית, וכך הביאו לידי יצירת שתי שיטות: מערבית ומזרחית. התפרדות המשפט בנידון זה מוצאת פירושה בטבעו של המשפט העברי. הזורע אורו על דרכי התפתחות ההלכה. המונוגאמיה העברית אינה קלוטה מן האויר של העיון המופשט וגזרות־הדין, אלא היא הולכת וצומחת מתוך קרקע המנהג. גדול זה דורש, כמובן, המשכת־זמן ותולה עצמו במדה ידועה בתנאי הסביבה. מתוך ה„נתוח" שלפנינו מתגלה גם תחתית הקרקע של המשפט העברי. המנהג עצמו נובע מתוך המקור הראשון של הכרת־המשפט—מתוך הסכם־הצדדים וקשור־התנאים הפרטי, והמשפט העברי הקרוב למנהג קרוב הוא גם להסכם היחידים. ביסוד המנהג שלא לישא אלא אשה אחת הונחה האומדנה, שעל דעת כך נישאת האשה לאיש, שלא ישא אחרת [4]. לפיכך אין האיש אסור, במקומות שלא נתפשט שם המנהג, בנשואי אשה על אשתו, אלא אם־כן פירשה האשה הראשונה רצונה לזה והוא נשתעבד לרצונה בשעת־הנשואין. המשכת קיומו של רבוי־הנשים והפסקתו נתלו סוף־סוף בהכרת־המשפט של הצבור, שהיא מיוסדת על הכרת־המשפט של היחיד.

מה שיש בצד השלילי של משפט־הנשואין בולט במדה מרובה יותר בצד החיובי שבו. איזהו הרושם הטפוסי העיקרי בסדר־המשפחה העברי, עד כמה שהוא משועבד למשפט? רושם זה, סימן־היחוד של משפט־הנשואין העברי, הוא—בליטת יסוד ההתקשרות הפרטית בנשואין. היסוד המשפטי של

---

1) טוש"ע אה"ע, סי' א'; ע"ו, קי"ח, קס"ט—תקנות נשואין של קהל טוליטולה ופירוש סדר־חליצה; שו"ת הרא"ש, כלל מ"ג, סי' ז'; שו"ת רדב"ז, ח"א, סי' קכ"ו וסי' ר"ם; שו"ת ריב"ש, סי' צ"א.

2) טוש"ע אה"ע, סי' א', ובית־יוסף, שם. עי' הערת הח' א. א. הרכבי לס' „דברי ימי ישראל" של גריץ, ח"ג, עמ' 367.

3) אגרות ותשובות הרמב"ם, אגרת לבנו הור"א. עי' השגת הר"ש רפופורט ב„כתביו" („ישורון", מחברת ג', תרי"ז, עמ' 47).

4) ע"י בית־יוסף לטור אה"ע, שם.

הנשואין העבריים הוא—„כריתת ברית", שהיא סומכת בדומה לשאר קשורי־תנאים על הסכם הצדדים בתור בעלי־דעת ורצון, בהפחתת השעבוד לשלטון ההשקפה המדינית ולמושגי המסתורין הדתיים.

מצד זה יש חשיבות ידועה לחזוק יסוד־ההסכם בהתפתחות דרכי „קנין" האשה. המנהגים, שנקבעו מלפנים במשפט האומה והעמידו את קנין האשה על שלש, ובפועל על שתי דרכים, על הכסף ועל השטר (קדושין, א', י"ב), קבלו שנוי בנוגע לכסף. הקנין פסק להיות קנין ממש ונעשה ל„סימבולום" חיצוני בלבד, לסימן של גמר ההתקשרות וגלוי־דעת על הקדושין. לשון־תורה „האשה נקנית" נתחלפה בלשון־חכמים „האיש מקדש" ונתמלאה תוכן משפטי חדש. לעיקר הקדושין נעשה גלוי ההסכם לנשואין מצד האשה על־ידי קבלת דבר, או טובת־הנאה, מן המקדש לשם קדושין. אף הקבלה עצמה פסקה להיות חלק מעצם הנשואין, והאשה יכולה להתקדש אף־על־פי שלא הגיע לה כלום, ובתנאים ידועים אפילו אם קבל המקדש את הקדושין ממנה[1]. ערך הצד החיצוני של הקדושין הופחת, בהתאם לתכנם החדש, עד למעוטו, וכחם המשפטי נתלה במדרגת בירור הרצון וההסכם של המקדש והמקודשת. מכיון שנשתנה טיבם של קדושי־ממון ונתמעט ההבדל שביניהם ובין קדושי־השטר, נתכו הקדושין הללו בפועל עם קדושי השטר.

יסוד ההתקשרות הפרטית והסכם־הצדדים מתגלה בבירור גדול ביותר בקדושין על תנאי, לאחר־זמן ולזמן, שנשנו להלכה כתולדות הטבע המשפטי של הקדושין. ואפילו בקדושין פשוטים הוא מתגלה בשלמות בדינים, שנתפרשו לשם גלוי הרצון של המקדש והמקודשת. אין יעוד אלא מדעת. העדר רצון ובחירה מבטל את הנשואין מעיקרם, בין שהוא בא משום הטעאה ואונאה, בין משום אונס וכפיה ובין משום חוסר הכרה ברורה. במקום שיש הטעאה ואונאה, הן מצד האיש והן מצד האשה, אין הקדושין ולא כלום. ההטעאה כשהיא לעצמה פוסלת ואין משגיחין במה שהמוטעה עצמו רוצה בקדושין[2]. המקדש אשה בעל כרחה אינה מקודשת, ואפילו ספק אונס מבטל את הקדושין. והוא הדין בחשש כפיה מצד האב והאם[3]. מטעם שהקדושין הם על־ידי האיש ודברי הקדושין צריך שיהיה משמעם, שהוא „קונה" אשה, הקפידו ביחוד על גלוי הרצון מצד האשה. אין האשה מתקדשת אלא לרצונה. במקום שחסרים הרצון וההסכם בטל כחה של האמירה: נתקדשה שלא לרצונה, אפילו אמרה „רוצה אני", אינה מקודשת. בנוגע לאשה נתרחבו הגבולים גם לענין קביעת העדר הרצון משום חוסר הכרה ברורה. הקדושין תופסין באשה לפי יפוי־דעתה, ואם היא אומרה, שלא הבינה לשון הקדושין וכוונתם, נאמנת היא לחלוטין ואין כאן קדושין כלל[4]. לכאורה יוצא מן הכלל הוא דין קדושי קטנה.

---

1) יד חזקה, הלכות אישות, פרק ה'; טוש"ע אה"ע, סי' כ"ז ואילך.

2) קדושין, מ"ח—מ"ט; כתובות, ע"ב; יד חזקה, הלכות אישות, פרק ח'; טוש"ע אה"ע, סי' ל"ט.

3) קדושין, י"ט; יד חזקה, שם, פרק ד'; טוש"ע, שם, סי' מ"ב. ועי' נחלת שבעה, סי' ח', סעיף ז'.

4) עי' טוש"ע, סי' כ"ז, ל"ה, מ"ב, ובאר היטב, שם.

אולם המעיין ברשות, שניתנה לאב לקדש את בתו כל זמן שהוא קטנה (אף־על־פי שנתפרש על־דרך המוסר, שאין פוסקין על הקטנה להשיאה). יראה, שאין זו אלא פריי־חוץ, שאינו מפסיד את טבעו של המשפט העברי. ההלכה, האוסרת לאדם לקדש את בתו עד שתגדל ותאמר „בפלוני אני רוצה", נשנית עוד על־ידי רב (קדושין, מ"א). בדורות המאוחרים נטו החכמים מדין זה מסבת המעמד הקשה של האומה ומעמד הבנות, שדרש הגנה ושמירה מעולה. ועל נטיה מוכרחת זו התנצלו בעלי התוספות: „שבכל יום ויום הגלות מתגברת עלינו" וכו' (קדושין, שם)[1].

אולם שורש הדברים הנוגעים לכאן הוא — קביעת זכויותיהם של האיש והאשה בתוך חיי־הנשואין עצמם ואופן סדורם למעשה בהתאם ליסודי ההלכה. תולדות המשפחה העברית נותנות חומר לציור של יחוסי האיש והאשה, שאינם מיוסדים על השלטון הגס של הבעל באותה מדה, שאנו מוצאים אותה בשאר מקימות. את יסוד הראשות של הבעל אנו מוצאים, אמנם גם במשפט העברי. אולם מצד תכנה המשפטי אינה דומה „רשותו" (=ראשות) של הבעל העברי ל„ידו" של הרומאי או הגרמני. „רשות" זו, שניתנה לבעל, נשתחררה בזמן קדום לפי ערך מיסודות השלטון הגס. במשפט־המשנה כבר אנו רואים את האשה, אף־על־פי שהיא תופסת מקום שני בבית, כבעלת זכיות מפורשות ואת „שלטונו" של האיש כסכום של זכיות יתרות מזכיותיה של האשה בלבד (כתובות, מ"ו). הגבלת שלטונו של האיש במשפט העברי נתגלתה בשתי פנים. האיש והאשה נשתעבדו שניהם לבית־דין[2]. במדה מרובה מזו נתגלתה הגבלת שלטון הבעל בקשור־התנאים לנשואין, שנהפתח במשפט העברי בחזקת יסוד למעמד האשה בנשואין ושבו נתלתה גם זכות גבית בית־הדין. האשה תפסה בנשואין מעמד של „צד", שיש לו זכות ויפוי־כח להתקשר בתנאים מפורשים עם ה„צד" השני. קשור־התנאים הטביע את חותמו על כל הכנם המשפטי של הנשואין, ואפילו על החיוב היסודי, שבו תלוי בעיקרו מעמד „ראש הבית"—חיוב פרנסת האשה והילדים. על־ידי קשור־התנאים יצאה לפועל הטבת מעמדה של האשה העברית בנשואין והרחבת זכיותיה בבית בכלל ובנכסי־הבית בפרט.

בשביל לעמוד על טיבו של מעמד זה מתוך אחד מסימניו החיצוניים, נעיין באופן התשובה, שהמשפט העברי משיב על אחת מן השאלות היסודיות בחיי הנשואין—שאלת הדירה המשותפת. חיוב האיש והאשה לדור זה עם זו נוגע לעצם הנשואין, ומשום כך מטילים אותו דיני המדינות על האיש והאשה בחזקת חיוב, שאין אחד מהם רשאי להפקיע עצמו הימנו בלי סבה מספקת. והוא הדין במשפט העברי[3]. אולם עד היכן מגעת זכותו של הבעל להחליף את מקום־

[1] עי' יד חזקה, הלכות אישות, פרק ג', הלכות גרושין, פרק י"א; טוש"ע אה"ע, סי' ל"ז, והגהות רמ"א, שם, סי' קנ"ה; בית יוסף לטור אה"ע, סי' מ"ג.

[2] זכות גבית בית־הדין היתה לאחת מזכיותיה היסודיות של האשה, שהן מפורשות בתנאי הנשואין. עי' נחלת שבעה, סי' י'—„נוסח התנאים": „אם ח"ו יעשה איזו דברים, שאינה יכולה לסבול וצריכה לבי"ד, יתן לה תום"י לפיזור מזונות וירד עמה לד"י" וכו'.

[3] בנטיה משאר המשפטים מקיל המשפט העברי ב„פיזור המזונות", כלומר, בקביעת הסבות, שמציאותן מחייבת את הבעל לפרנס את אשתו אם יצאה מביתו. טור אה"ע, סוף סי' ע"ה; שו"ע אה"ע סי' ע', סעיף י"ב. ועי' שם בבאר־היטב.

המושב של המשפחה וחיוב האשה ללכת אחריו למקומו החדש: לפי הכלל, שנקבע במשפט־העמים של הזמן הזה, בורר האיש את מקום־המושב, והאשה הולכת אחריו למקומו. אולם אין האשה מתחייבת לכך כשהוא משתמש בזכותו לרעתה, למשל, כשהוא בורר מקום, שהוא בחזקת סכנה והיזק לבריאות, ואם האיש עומד על דעתו, האשה יושבת במקומה והוא חייב במזונותיה[1]. במשפט העברי נקבע גם מקום המושב של הזוג על־פי התנאי שביניהם. במקום שלא הותנה אופן אחר, תלוי הדבר במקום הדירה הקבועה של האיש והאשה בשעת הנשואין. באותה הארץ יכול האיש להוציא את האשה ממקומה אם תנאי המקומות שווים: מעיר לעיר ומכפר לכפר, אבל לא מעיר לכפר ולא מכפר לעיר, שיש דברים, שישיבת העיירות טובה להם, ויש דברים, שישיבת הכפרים טובה להם. וכן אינו יכול להוציאה מנוה יפה לנוה רע, ממקום שרובו ישראל למקום שמעוטו ישראל, ממקום שהמושל ט׳ב למקום שהמושל רע, ממקום שיש רופא ושאר הדברים הנצרכים לעיר למקום שהדברים הללו חסרים. אבל מעיר לעיר ומכפר לכפר יכול להוציאה מפני שהם שווים[2]. יסוד שוויון־התנאים הוא המכריע בנידון זה, ואפילו אם לא יוכל הבעל להחיות לפרנס עצמו במקומו, מחולקות הדעות, אם כופין את אשתו, שתלך עמו למקום שירצה[3]. זכות הבעל להוציא את אשתו על יסוד שויון תנאי־המקומות מוגבלת בגבולי הארץ: מארץ אחת לארץ אחרת (ארצות חלוקות בלשונן או מלכיות שונות, אפולו שאינן חלוקות בלשונן — שו"ת ריב"ש, סי׳ קע"ז) אינו יכול לכופה, שתלך עמו אפילו כשתנאי המקומות שווים, אם לא שנשאה על מנת שתצא עמו לארצו[4]. יסידות חזקת־המקום ושויון־התנאים נפגמו בנידון שלפנינו רק בפרט אחד: מחוץ־לארץ לארץ־ישראל כופין לעלות אפילו לנוה רע ולמקום שמעוטו ישראל וכיוצא באלה. אמר האיש לעלות לא"י והיא אינה רוצה, או שהיתה שם ומבקשת לצאת, תצא בלא כתובה. אמרה היא לעלות והוא אינו רוצה, או שרוצה לצאת משם, יוציא ויתן כתובה[5]. זהו אחד מן הפרטים המועטים, שבו ניכרת השפעת ההשקפה ה"מדינית"—ישוב הארץ—על משפט־הנשואין העברי.

על מקירן של זכיות האשה בנידון שלפנינו מעידים הדיוק והפרוטרוט שבהם — סימנים מובהקים של קשור־התנאים הפרטי. עוד פרט אחד של מעמד־האשה, שמתוכו ניכרת השפעתו של קשור־התנאים על מעמד זה בכלל. בשיטת־היחוסים של המשפחה הראשונה, שהיא מיוסדת על הקנין ושעבוד הנכסים לראש־הבית וליורשיו, לא היה מקום לחיוב מזונות האלמנה. האשה היתה קנין־כספו של הבעל, שהיורשים רשאים לקבלה או לפטרה לאחר מיתתו,

---

1) עי׳ Bundesgesetzbuch für das Deutsche Reich ,§§ 1354, 1361.

2) כתובות, ק"י. יד חזקה, שם, פרק י"ג; טוש"ע אה"ע, סי׳ ע"ה.

3) בית־יוסף, שם; הגהות רמ"א, שם.

4) יד חזקה, שם; טוש"ע, שם; בית שמואל לשו"ע אה"ע, שם: „אפילו לארץ מולדתה אינו יכול להוציאה, כי יש לה לומר: בכאן יש לי נחת רוח יותר". עי׳ שו"ת מהרי"ט, ח"א, שאלה מ"ז.

5) כתובות, ק"י (רש"י); יד חזקה, שם; טוש"ע, שם.

והקהלה הקדמונית יצאה ידי חובתה לאלמנה בתקון מתנות אלמנה ודין אלמנה. אולם בהמשך הזמן תפסה האלמנה מעמד בתוך משפחת אישה המת. ושנוי זה בא על־ידי קשור־התנאים הפרטי. לשון הכתובה בנוסחה הראשונה: „את תהא יתבא בביתי ומתזנא מנכסי עד שירצו היורשים ליתן לך כתובתך", שלפיה אם רצו היורשים היו נותנים לאלמנה את כתובתה ופוטרים אותה, נדחתה מפני הנוסחה: „כל ימי מיגר אלמנותך", שהיא מתאמת יותר לצרכי האלמנה ולכבודה. לאחר זמן היה התנאי הפרטי ל„תנאי בית־דין" ונכלל בכלל הדברים, שהאיש מתחייב בהם לאשתו אפילו אם לא נכתבו [1]. המעמד המשפטי של האלמנה נקבע באופן שלהלן: האלמנה ניזונית מנכסי היורשים כל ימי־אלמנותה, ואין היורשים רשאים לסלקה ממזונות עד יומה האחרון או עד שתנשא לאחר (או תיטול כתובתה, שזהו סימן, שנתרצתה להנשא לאחר). האלמנה נשארת בבית־בעלה, בסביבה האֶקונומית, שהקיפה אותה מקודם, ובתוך תנאי־החיים, שהתרגלה אליהם בחיי אישה. והיורשים מפרנסים אותה ונותנים לה כסות וכלי־בית ומדור לפי כבודה. ואם היה כבוד־הבעל גדול מכבודה נותנים לה מדור ומלבושים ומזונות לפי כבודו, מפני שהיא „עולה עמו ואינה יורדת אפילו לאחר מיתה" [2]. התפתחות ההלכה הגיעה סוף־סוף, תחת השפעתו של קשור־התנאים, עד לנגודה בהלכה המחודשת, שנתקבלה לתוך המשפט שבכתב: אלמנה קודמת ליורשים, ואם לא הותיר המת אלא נכסים מועטים משתמשים בהם למזונות האלמנה בלבד [3].

קשור־התנאים ושליטת האשה בנכסים אחוזים זה בזה ופועלים זה על זה. הגרעון הראשון של זכיות האשה בנכסים הוא גם היסוד הראשון להנהגת כתב־ההתקשרות של האיש והאשה. כוונת ה„כתובה"—שהוא חיוב של ממון מצד הבעל לטובת הגרושה והאלמנה, המוכן לצרכיה לכשיתבטלו הנשואין—הוא לא רק לגדור בפני יצר־הלב של הבעל, שלא תהא האשה קלה בעיניו להוציאה, אלא גם לחזק את מעמד האשה במשפחה בכלל על־ידי זכיות בנכסים. הכח המשפטי של הכתובה הגיע לידי שלמות, שהיתה חסרה לו מתחלתו, על־ידי שעבוד נכסי הבעל לכתובה, מיסודו של שמעון בן־שטח, ותקון גבית כתובה ממטלטלים לאחר כמה דורות על־ידי הגאונים [4]. על־ידי התקונים הללו הגיעה אחריותו של האיש בשטר הכתובה לתכלית השלמות, עד שהוא מקבלה על עצמו ועל יורשיו אחריו להתפרע בה מכל נכסיו וקניניו „ואפילו מגלימא שעל כתפיו בחיים ובמות". הטבע המשפטי של הכתובה נתחבר מרשומיה היסודיים שלהלן: הכתובה היא דוקא חוב. אם ירצה האיש לפסוק לאשתו כתובה במטלטלים או במעות מזומנים אין שומעין לו, אלא צריך שיכתוב לה שטר על עצמו. הכתובה היא חוב, שאין יסודו בממון. מכאן

---

[1]) כתובות, נ"ב; יד חזקה, שם, פרק י"ח; טוש"ע, שם, סי' צ"ג ואילך.

[2]) כתובות, נ"ד גם ק"ג; גטין, ל"ה (רש"י); יד חזקה, שם; טוש"ע, שם.

[3]) משנה כתובות, ו', ג', ותוספות, שם; יד חזקה, פרק י"ט; טוש"ע, שם, סי' ק"ז. עי' שו"ת „זכרון יהודה", תשו' ע"ח.

[4]) עי' נחלת שבעה, סי' י"ב, סעיף ג': „והגביה תהיה בכסף צרוף, כלומר, שיתן לה מזומנים ולא שומת מטלטלין"

קביעת „קולי הכתובה", דחיתה מפני שטר של בעל־חוב שהוציא מעותיו, פטירי הערֵב לאשה בכתובתה וכו'. החוב תלוי ב א ש ה. משום כך, אם מכרה האשה כתובתה או נתנה אותה במתנה לאחרים, עומדים הלוקח והמקבל במקומה, שאם תתאלמן או תתגרש יקחו הם כתובתה, אבל אם תמות בחיי האיש אין להם כלום. הכתובה היא כחוב שיש לו ז מ ן ואינה נגבית אלא לאחר מיתת הבעל או לאחר הפסקת הנשואין בגט. האשה יש לה הרשות לגבות ממון הכתובה אפילו אם ל א כתב לה בעלה כתובה, מפני שהוא „תנאי בית־דין". — סך הכתובה לא נקבע אלא במעוט, שאין לפחות ממנו. אולם בקירוב־זמן לאחר הנהגת הכתובה נתפשט מנהג ה„תוספת" על שיעור חכמים, שאחריותה מוטלת על הבעל כאחריות הכתובה עצמה ודינה לרוב דברים כדין עיקר הכתובה [1].

מצד הכוונה ה ח י צ ו נ י ת שבה נפחת ערך הכתובה מזמן שנקבע מעמד האלמנה במשפחה ונתבטלו הגרושין בעל כרחה של האשה. מכיון שמקום ה„גרושין" נטלו פטורי האשה מדעתה ורצונה, ניתנה רשות לאשה דרך כלל, שלא תהא מקבלת גטה אלא אם־כן קבלה הספקה מבעלה [2]. אף־על־פי־כן לא נתבטל משום כן ערך הכתובה בכלל. ערך זה נשתמר במדה שהכתובה משמשת לחזוק היסוד המוסרי של הנשואין. בבחינה זו מתגלית פעולת הכתובה והשפעתה בשעת הפסקת הנשואין. אולם פעולה זו חוזרת ומשפיעה על הנשואין כל זמן שהם קיימים. העוברת על מנהגי הצניעות ובעלת־שם־רע, וכיוצא בהן שקלקלו אחר הנשואין, יוצאות ב ל א כתובה, מטעם שאין סופן כתחלתן, שמתחלה היו ראויות לכתובה ואחר־כך הפסידו. לצורך חזוק הנשואין על־ידי אחריות חמרית מכוונות גם ההלכות בענין ה מ ו צ י א י ם בעל כרחם ונותנים כתובה: הרגיל לכעוס וכדומה. בכוונה להתאים את האמצעי לצורך המעמד נשנו אופנים פרטיים בקביעת האחריות החמרית: יש יוצאת, שאינה מפסדת אלא עיקר־הכתובה, ויש יוצאת בלא עיקר ובלא תוספות ובלא תנאי־הכתובה. לצורך ההתאמה אל המעמד הפרטי נקבעו גם־כן הבדלים בסדר הפסדת האשה מכתובתה: התראה, עדות, והַשְׁבָעָה, וב ע צ ם — חיוב האיש להוציא את אשתו [3].

אולם ע י ק ר ערכה של הכתובה הוא בצד־ההתקשרות שבה. הכתובה שנועדה מתחלתה לצורך חיוב ממון, נתמלאה עד מהרה תוכן משפטי חדש. הכתובה היתה ל„ספר־הברית", לכתב־ההתקשרות היסודי של האיש והאשה בדברים התלויים בגלוי־דעת, שתכנו המשפטי הולך ומחליף. ר ו ב הלכות הנשואין שבמשפט העברי יצאו מִמקור קשור־התנאים של הצדדים ובהמשך הזמן נתחזקו והיו ל„תנאי בית־דין", לחיובים מוסכמים ומקובלים, שהנושא אשה מתחייב בהם משעת־הנשואין אפילו אם לא נכתבו. „תנאי־כתובה", התלויים בהסכם הצדדים, היו מתחלתם רוב ה„מושכלות הראשונים" של הכרתנו המשפטית עכשיו: ספוק מזונות האלמנה מנכסי המת, רפואת האשה שחלתה, וכיוצא בהם. מכיון שבא עליהם ההסכם הכללי פסקו מלהזכירם בכתובות, משום שאין צורך לפרש מה

---

1) כ ת ו ב ו ת, נ"א, נ"ד גם פ"ו; י ד ח ז ק ה, שם, פרק י"ז; ט ו ש " ע, סי' ס"ו, ק"ה.

2) עי' מ ש נ ה ל מ ל ך ליד־חזקה, שם, פרק י', והגהות ר מ " א לשו"ע, שם, סי' ס"ו.

3) כ ת ו ב ו ת, ע"ב; ס ו ט ה, כ"ה; י ד ח ז ק ה, שם, פרק כ"ב, כ"ד, כ"ה; ט ו ש " ע, שם, סי' קט"ו, קס"ו, קע"ח.

שהוא מוסכם דרך כלל, ואין המחויב נאמן לומר, שהתנה עם הצד השני שיפטרהו מחיובו, כל זמן שאין הדבר מפורש בשטר. קשור־התנאים הפרטי– זוהי „דרך־המלך" של משפט־הנשואין העברי בעבר, שלא נסתרה מפניו גם בעתיד. התחדשות יחוסי־החיים והכרת־המשפט מהפכת חיובים פרטיים למוסכמים ומקובלים על־ידי הצבור ומטלת על המתקשרים בנשואין גם חיובים חדשים. הכתובה מוכנת להחליף את תכנה המשפטי ולקלוט תנאים נוספים, שלא בא עליהם עדיין הסכם הצבור, ומשום כך לא עבר הצורך לפרשם. בדורות הללו אין מזכירים בכתובות את התנאים, שהיו ל„תנאי בית־דין" בעבר, אלא שבוודאי לא עבר הצורך לפרש בכתובות את החיובים שהזמן גורמם, לדוגמה בענין חנוך־הילדים! –

מצד הדין יפה כחם של כל התנאים שבכתובה עד מקום שהם נוגעים לדברים שבממון, בתוך חוג זה יכולים האיש והאשה להתקשר בכל מיני חיובים לפי רצונם. הגבול, שאין הרצון הפרטי יכול לעבור אותו, הם הדברים שאינם תלויים בממון ושלא ניתנו למחילה, שבהם אין אף אחד מבעלי־הזוג רשאי לפטור עצמו מחיובו. לכלל הללו נכנסים כל הדברים שיש בהם „צער הגוף" בהוראתו הרחבה של מושג זה [1].

גרעין הזכיות האקונומיות של האשה נתפתח משבאה הודאת הצבור על זכות האשה לשלוט בנכסים מיוחדים לעצמה, שהם נבדלים מנכסי האיש. במשפט המשנה אנו מוצאים כבר נוסח קבוע של יחוסי האיש והאשה במקצוע השליטה בנכסים, שנשתמר ברשומיו היסודיים עד הזמן הזה. כדי לעמוד על טיבו של נוסח זה נקדים לו הערה כללית אחת. מתוך המושג הנאצל של הנשואין בתור „שתוף המשפט האלהי והאנושי" מתקבל על הלב יותר מכל השיטות של יחוסי־הנשואין במקצוע הנכסים – שתוף־הנכסים הגמור, שבו מתגשמת „אחדות־החיים" של האיש והאשה אפילו מצד האינטרסים החמריים היותר קטנים. אולם לאחר הסתכלות יותר עמוקה מאבד שתוף־הנכסים את מראה הוודאיות, שיש לו בהשקפה ראשונה. המושג הנאצל של הנשואין מתגשם בו, אמנם, באופן חיצוני; אולם מכוון ש„אחדות־החיים" אינה תלויה בשום אופן באחדות־הנכסים, אין אנו רשאים לראות בשתוף הנכסים את טופסם האמתי של היחוסים הראויים בשביל „עולם־העשיה". במדה פחותה מזו עומדת בפני הבקורת שיטת פירוד־הנכסים. מבקרי שיטה זו העירו יפה, שאין לה יסוד לא בעצם הנשואין ולא בצרכים המעשיים. וכי סברה היא זו, שכל זמן שהאיש והאשה אינם מתקרבים לעסקי ממון „חייב הבעל לאהוב את אשתו, להקל יסוריה ולהיות למגן בעדה", ומשיַגיעו לדברים שבממון תשתנה התמונה: במקום איש ואשה יעמדו לפנינו לווה ומלוֶה, טוען ונטען וכו'? שיטת פירוד־הנכסים אין לה אחיזה גם במעשה; אילו היו בעלי הזוג קולטים את רעיון פירוד־הנכסים במלואו, לא היו יוצאים לעולם ידי חובתם לו אפילו אם לא היו הקולמוס והנייר זזים מתוך ידם [2].

---

[1] קדושין, י"ט (רש"י), ובשאר מקומות; כתובות, פ"ג; יד חזקה, שם, פרק ו', י"ב, ומשנה למלך, שם, פרק כ"ג.

[2] **Св. Законовъ**, т. X., ч. I, ст. 106—116; **А. Загоровскій**: Семейное Право, стр. 217—220.

בנימוסי רוב המדינות נתקבלו, על יד שיטות השתוף והפירוד, שיטות אמצעיות ומורכבות מן היסודות הקיצונים. הטופס הראשי של היחוסים האמצעיים הללו היא — שיטת־הנדוניה, בצורתה שקבלה במשפט הרומי המאוחר. האשה מכנסת נכסים לבעלה לזמן הנשואין, והאיש מקבל זכות השליטה הזמנית בנכסים הללו, כולם או מקצתם, וזכות ההנאה מפירות הנכסים. ובכדי שתשתמר זכות־הקנין של האשה בנדוניתה, משתעבדים לה נכסי הבעל באפותיקי. רעיונה היסודי של שיטה זו הוא, שזכות־הקנין של האשה בנכסיה אינה נפסדת על־ידי הנשואין; ולעומת זה, מתחייבת האשה להשתתף לפי יכלתה בספוק צרכי הבית. ולפיכך משתעבדים נכסיה להוצאות־הבית המשותפות[1].

שיטת־הנדוניה, שהיתה ידועה במדינות־המזרח קודם שנתקבלה במשפט רומי, מקובלת גם במשפט־הנשואין העברי. מאחר שהאשה שולטת בנכסים בפני עצמה באה מאליה השאיפה המוכרחת מצד האיש והאשה לחבר את נכסיהם לסך משותף בשמירת האפשרות לחלק סך זה בשעת־הצורך לחלקיו הראשונים. לצורך זה „שמין" את נכסי־הנדוניא קודם לנשואין, והאיש מקבל עליו אחריותם בסך ה„שומא" לכשיופסקו הנשואין, שאם יפחתו יפחתו לו ואם יותירו יותירו לו. ב„נכסי־ברזל"[2] הללו רשאי האיש, שהוא מחויב בפרנסת האשה והילדים, להשתמש כרצונו כל זמן שהנשואין קיימים, ואפילו להוציא אותם מרשותו לרשות אחרים, ובלבד שתהא אחריותם מוטלת עליו בסך ה„שומא". אולם אין האיש חייב באחריות הנכסים אלא אם כן קבל אותה עליו בפירוש, והברירה היא כאן ביד האיש והאשה. העברת הנכסים מרשות לרשות תלויה בהסכם הצדדים והשליטה תלויה באחריות. משום כך, אם לא נתרצה הבעל לקבל אחריות הנכסים עליו, לא קבל גם שליטה עליהם[3]. לפי הכלל נכנסים נכסי־הנדוניה לרשותו של האיש לזמן הנשואין, ואף־על־פי־כן אינם קנינו, אלא קנין האשה. הזכות, שהבעל קונה בהם לעצמו, היא זכות השליטה הזמנית בנכסים.— הנכסים, שהותירה האשה לעצמה ולא כללה אותם בכלל הנדוניה, נשארים ברשותה בחזקת „נכסי מלוג". ואין לבעל בהם אלא זכות ההנאה מפירותיהם בלבד, אבל בגוף הנכסים אינו רשאי לנגוע. לכלל הללו נכנסים, מלבד הנכסים שהיו לאשה בשעת הנשואין ושהותירה אותם לעצמה, גם הנכסים שנפלו לה לאחר שנישאת, בתורת ירושה או מתנה[4]. „נכסי מלוג" אינם באחריותו של הבעל ואין לו שליטה עליהם. לפיכך אם הותירו או פחתו — הכל לאשה, שאין לאיש בהם אלא זכות ההנאה מפירותיהם בלבד[5]. ולעומת זה מוגבלת שליטת האשה ב„נכסי מלוג" על־ידי זכות ההנאה מפירותיהם, שיש לבעל.

---

[1]) מעלותיה המרובות של שיטת-הנדוניה נתבררו מתוך הנסיון של משפטי רוב המדינות. אפילו מחברי ספר-הדינים הגרמני, שהוכרחו לנטות משיטה זו—מתוך אמונם למסורת הגרמנית—לצד שתוף-הנכסים החלקי, ראו חובה לעצמם לספר בשבחה ולהעיה עליה, שאין שום משפט-נכסים אחר נותן לאשה „מעמד מובטח ותלוי בדעת עצמה בלבד כמשפט הנדוניה" (Denkschrift zum Entwurf eines B. G. B. Berlin, 1896. S. 185).

[2]) לפי השם המקובל בספרות-התלמוד: „נכסי צאן ברזל".

[3]) יד חזקה, שם, פרק ט"ז; טוש"ע, שם, סי' ס"ו, פ"ה.

[4]) יד חזקה, שם, וטוש"ע, שם, סי' פ"ה; חו"מ, סי' רמ"ט.

[5]) על-פי רוב נותנים אותם ביד אחרים, שיהיו שמורים אצלם לצרכי האשה. שו"ת מהרם"ט, ח"ג, סי' רי"ט.

ובכן גוף הנכסים הוא של האשה, ואין הבדל לענין זה בין „נכסי מלוג" ל„נכסי צאן ברזל", אלא שבאלו האשה מוחזקת בגוף הנכסים ממש ובאלו היא מוחזקת בסך המסוים, שעולה בו ה„שומא" ושהוא באחריותו של האיש. לאחר בטול הנשואין מקבלת האשה בחזרה, עם דמי־הכתובה, את נכסי הנדוניה; ובהבדל מן הכתובה אין תביעת האשה בנדוניה נדחית מפני תביעות בעלי־חוב, אלא היא מחייבת את האיש ואת יורשיו לכל דבר כשאר חיובי ממון. נכסי הנדוניה, שהאשה מפקדת ביד הבעל לזמן הנשואין, ופירות שאר נכסיה הם חלקה של האשה בנכסי־הבית. החלק השני מנכסי־הבית הם נכסיו של האיש, שהוא מכנים עמו לנשואין. האיש והאשה משתתפים ביצירת „נכסי הבית" השתתפות שוה „בפי האפשר". ואף־על־פי שהאיש מכנים לנשואין את כח־העבודה שלו ונוטל על עצמו חיוב פרנסת האשה והילדים ממעשה־ידיו, לא נשתחרר מ„הוספת הנדוניה" בסך לא פחות משליש של נכסי האשה, וברוב המדינות נקבע המנהג לכתוב את הנדוניה והתוספת בשוה[1].

הצורך ביצירת „נכסי הבית" ושמירתם משפיע גם על גורל הנכסים שנפלו לאשה לאחר הנשואין. מעשה־ידיה־לבעלה, והוא הדין במציאתה, משום „דלא תיהוי לה איבה". אולם לא כל מה שקנתה אשה קנה בעלה. חיוב מעשה־ידיה של האשה מוגבל בכמות ידועה של עבודה. דחקה עצמה ועשתה יותר ממה שהיא חייבת במלאכה, יש לדון, שהמותר לעצמה[2]. וכן היא קונה לעצמה נכסים, שבאו לה במתנה או שנפלו לה בירושה. הנכסים הללו, וכן דמי הכתובה אם מכרה כתובתה, הם קנינה הגמור ואין לבעל שום זכות בהם. אם רשאית האשה להוציא „נכסי־מלוג" שלה מרשותה לרשות אחרים?—משנה ראשונה מחלקת נכסי האשה בנידון זה לשלשה, וביתר דיוק לשני מינים: נכסים שנפלו לה משנישאת—אם מכרה ונתנה אותם, הבעל מוציאם מיד הלקוחות; עד שלא נישאת—רבן גמליאל אומר: אם מכרה ונתנה קיים. חשוב רגש־החשש, שחששו בעלי המשנה להגבלת זכיותיה של האשה, שנתן לו רבן גמליאל בטוי בהיר כל־כך: „אמרו לפני ר"ג: „הואיל וזכה באשה לא יזכה בנכסים?" אמר להם: „על החדשים אנו בושין, אלא שאתם מגלגלין עלינו את הישנים"". לאחר זמן חזרו נימנו בנכסים שנפלו לה עד שלא נישאת, שאם מכרה ונתנה—בטל. וכך הלכה[3]. בקביעת הלכה זו נצח הצרק המעשי את השאיפה הנאצלת לחירות האקונומית של האשה וההגיון—את ההרגשה. זכיות האשה בהפקעת נכסיה, שגם לבעל אין רשות להפקיעם מפני שאין לו בהם אלא אכילת־פירות בלבד, הוגבלו בהכרח לשם „רווח הבית" ושמירת נכסי־הבית המיועדים לפרנסת המשפחה מפני הבליון. אבל על־ידי נצחונו של ההגיון לא נעקר מן הלב רגש „הבושה" על הפגיעה

---

1) הנדוניה אינה מצד הכלה דוקא, אלא גם מצד החתן. כתובות ס"ו, ק"ב; יד החזקה, שם, פרק, כ"ג: טוש"ע, שם, סי' נ"א, ס"ו, ותו"מ, סי' רפ"ו, חגהות רמ"א: נחלת שבעה, סי' ח' (נוסח התנאים), י"ב, ט"ו. עי' תוספות, כתיכות נ"ד, ורא"ש, שם: „כיון שמשעבד גופו לזה חייב מעתה, ולכשיהיו לו נכסים חל שעבודו מעכשיו ואין זה קנין־דברים בעלמא" וכו'.

2) עי' טור אה"ע, סי' פ'.

3) כתובות, פרק ח', ותוספתא, שם; אלפסי, שם, ור"ן שם.

בזכיות האשה. וגם מתוך מעמד זה מצא משפט־הנשואין העברי מוצא בקשור־התנאים הפרטי, שעל ידו אפשר לשנות ממטבע שנטבעה מטעם הדין. האיש והאשה יכולים להתנות, שלא יהיה לאיש דין ודברים בנכסי האשה, ובאופן זה אם מכרה האשה ונתנה — ממכרה ומתנתה קיימים. בפועל נתפשט מנהג כתיבת „שטרי סילוק", שבהם מסלק הבעל את עצמו ואת יורשיו אחריו סלוק גמור מנכסי אשתו, כסף ושוה־כסף, ראוי ומוחזק, מהם ומפירותיהם, ומיפה כח האשה למכרם וליתנם במתנה ולהורישם אחריה לכל מי שתרצה בלא ידיעתו ורצונו [1].

מתוך הקודם אפשר לעמוד על „סימני־היחוד" של המשפט העברי בקביעת זכיותיהם של האיש והאשה: יפוי־כחו של קשור־התנאים הפרטי והרחבת רשות האשה בנכסים עד לגבולי הצרכים האקונומיים המשותפים של בני־הבית. אין צורך „לספר בשבחם" של היסודות הללו. המשפט המערבי כבר הכיר בהעודתו החשובה לברוא צורות חדשות ושתוף חיי האיש והאשה במקצוע הצרכים האקונומיים והתחיל ביצירת היחוסים המחודשים. נמוסי־העמים ההולכים ומתחדשים מחייבים את האשה להשתתף בספוק צרכי הבית; ומצד אחר הם מרחיבים את זכיותיה בעניני ממונות [2]. ובאותה שעה עצמה הם שואפים גם ליצירת נכסי־בית־„קרן קיימת", שפירותיה מיועדים ל„רווח־הבית" [3]. בנוגע לקשור התנאים נהוגה במשפטי הזמן הזה בכלל הגבלת חירות־ההתקשרות הפרטית לשם „צרכי המדינה". אף־על־פי כן מוכרחים ספרי־הנמוסים החדשים, תחת השפעת פסקי־הדיינים, שהם קרובים ביותר אל החיים וחשים בצרכיהם המעשיים, להרחיב גם את גבולי קשור־התנאים בנשואין [4]. המשפט האירופי של הזמן הזה הולך ומתקרב בנידון שלפנינו אל היסודות המקובלים במשפט העברי. והמסתכל בהתקרבות זו מתעוררת בקרבו המחשבה מאליה: כשם שיסוד ההסכם הפרטי אֱמת בנוגע לקביעת הזכיות בחיי־הנשואין, כך הוא אמת גם בנוגע לשאלה אחרת הקשורה בנשואין, שהמשפט המערבי מתקשה בפתרונה על ידי קביעת טעמים וגדרים חיצוניים — שאלת הפסקת הנשואין.

(סוף יבוא).

---

[1]) כתובות, פ"ג; יד חזקה, שם, פרק כ"ג; טוש"ע, שם, סי' צ"ב; נחלת שבעה סי' כ'—נוסח שטר סילוק איש מנכסי אשתו.

[2]) עי', לדוגמה, ספר־הנמוסים החדש של מדינת שווייציה, סעיף 192, וביחוד סעיף 246.

[3]) ראויה לתשומת־לב „הצעת" ספר־הדינים האזרחי הרוסי, שעל יסוד הנסיון של בתי־הדינין נתקבלה בה במקום פירוד הנכסים—שיטת הנדוניה. ה„הצעה" מבטחת גם־כן את נכסי האשה הנמצאים בשליטתו הזמנית של האיש על־ידי שעבוד נכסיו לנדוניא ויוצרת סוסד של „נכסי־בית", שהאיש והאשה נהנים מפירותיהם, והקרן אין שום אחד מהם רשאי לפגוע בה בלי הסכם חברו. (Проектъ Гражд. Улож. Семейств. Права, Кн. 2, Ст. 124 и сл.).

[4]) עי': Проектъ Гражд. Улож., שם.

„אַלְלַה כַּרִים!"*)

(ד־אמה בשלש מערכות).

מאת

ל. א. אורלוף.

הנפשות:

שמריהו פוגל.—צעיר כבן 22 שנה, שומר אחד מן הפרדסים. לבוש חלוקה שחורה של פועל רוסי; רגליו נעולות מגפים גבוהים; חגור אזור־עור רחב, שכדורים תחובים בו; על ראשו נתונה באי־סדר גראַציוזי מגבעת שחורה ורכה, ששוליה תלויים ויורדים למטה. הלוכו ותנועותיו מעידים על כח ורשלנות גם יחד. כשאינו שכור הוא מדבר בקרירות וברצינות נפלאה גם את הדברים המעוררים צחוק.

קלמן ווינשינקר.—פועל זקן כבן 56 שנים. זקנו עגול ושב, וניכרים בו סימני־צוהב. על מצחת הכובע הישן שלו כתם גדול. מתחת למעילו הקצר נראה מקטורן מצבע טאבאק, שמכסה גם את צוארו. תנועותיו מעידות על טוב־מזג ומתינות.

נח יונטר.— צעיר כבן 24 שנה. מכין את עצמו לכניסה אל הסימינאריון־למורים. לבוש תמיד שכמה ארוכה, שנטשטש צבעת מיושן. עניבותיה הגדולות יורדות לרגעים מעל הכפתורים, ואז נראים מתחתיה מעיל קצר ובלה ומכנסים שחורים וחדשים, ששוליהם מתחת מופשלים תמיד, כעין שמירה מן הרפש. על ראשו נתון כובע אמוץ ממין „טרופיקל הלמט", שאף הוא ישן. זקנו האשפאניולי הוא מצבע בלתי ברור, ולא נסתפר מזמן. ביישני ובלהי־מהיר; בשעת שתיקה הוא נושך את קצה־שפמו ומקמט את מצחו; מדבר קצת בחרומף, אבל לא מתוך התפנקות והתגדרות, אלא מתוך מין חולשה.

שמשון ברונסקול.—סופר מתחיל כבן 25 שנה. כל תלבשתו עושה רושם של גהוץ קרתני. תסרוקת־בלוריתו מתנשאת בקצת יוהרה מעל למצחו. מן הכיס העליון של מקטרנו עוברת דרך עניבת הכפתור שרשרת השעון של זהב אמיריקני עד הכיס השני שלעומתו; אל דש מעילו מחובר „מגן־דוד" קטן עם פרט לבן־כחול; לראשו חבוש כובע ברוד וישן ממין „ז'וקיי". פעם בפעם הוא מסיר את ה„פנסנה" מעל חטמו ומעלהו בשעה שהוא מכויץ את גבותיו, ואז הוא אומר כולו התעלות על בן־שיחתו. כשלבו טוב עליו וכשדעתו פנויה הוא מנענע לעתים בכוונה את ראשו כדי שתפולנה קווצות אחדות משערותיו בלי סדר על מצחו, ובמצב כזה הוא מתאמץ להשאירן זמן־מה. בטוח בתנועותיו וצוחק הרבה ובקול רם על בדיחות־עצמו.

נעמי שק.—נערה יפה ושובבה כבת 18 שנה, בת עורך עברי וארוסתו של ברונסקול. קולה רענן ומצלצל; תנועותיה גראציוזיות ומלאות חיים; דבורה מהיר ושוטף. על צוארה החשוף — קו של משי שחור ועליו תלוי מידאליון של זהב. מתלבשת בטוב־טעם ותמיד היא בבגדים בהירים.

---

*) „אלהים הוא רב־החסד"!—קריאה שגורה בפי הערביים ואף בפי רוכליהם כשהם נושאים את סחורתם למכירה בחוצות.

צפורה אנגלבראנד.—עלמה כבת 22 שנה, מוכרת בבית-ספר גרמני. גבוהה ודקת-בשר. במחלפות-ראשה השחורות מלמעלה קלועה מקלעת-שני. מופיעה כמעט תמיד ב„מאנטילה" אמוצה, המגעת עד ברכיה. חן רך שפוך על פניה העדינים והשקועים במחשבות.

עלי.—ערבי מוכר-תופינים כבן 20 שנה. פנים מורחיים, יפים ושזופים. כל תלבשתו—תכלת ונעליו אדומות; חרב קצרה בנרתיק משובץ כסף חגורה לו על ירכו; על ראשו—מטפחת מסמאת בלבנוניתה ו„עג'ל" שחור ורקום-כסף יסובבנה. מכל ישותו ומהלכו מבצבצת גאוה של פרא יפת וחסון וכן משפחה מיוחסת.

אבו-הואדי.—זקן הדרווישים, דודו של עלי, כבן 68 שנה.

מוסטפה.—דרוויש, בימי-העמידה.

מקהלת דרווישים.

דרוויש ראשון.

דרוויש שני.

דרוויש שלישי.

כולם יחפים, לבושים לבנים, ולראשיהם תבושים תרבושים לבנים וגדולים.

החזיון יוצא לפעלו בשנת תרס"ה באחת מערי-החוף של ארץ-ישראל: שתי המערכות הראשונות בעיר עצמה, והשלישית—מאחוריה.

מערכה ראשונה.

חדרם המשותף של ברונסקול, יונטר, פוגל ווינשיינקר, החיים „חיי-קומונה". לנוכח — דלת מוליכה אל המרפסת הצרה ואל הרחוב. מימין לדלת (מן המשחקים) חלון עם תריסי-„ז'אלוזי" פנימיים. משמאלה—כל הקיר עד הזוית הוא שלשה חלונות גדולים, רחבים וכל-כך נמוכים, עד שמבעדם, בשעה שווילונותיהם המזוהמים מסולקים לצדדים, קמה לעיני החוזה פאנוראמה רחבה ומרהבת-עין של עיר-מזרחית עם בתי-מסגדה, מגדליה, גגות-בתיה השטוחים וכו', והאנשים העוברים ברחוב נראים לכל מלוא-קומתם. על הרצועה הדקה של הקיר שבין שנים מן החלונות האלה תלויה, מודבקת במסגרות נוצצים תמונה מאובקת של הרצל. סמוך לזוית הקיר הזה עומד דרגש ישן ועליו מצע-כרים ושמיכה מעובים; לפני הדרגש אל הקיר השמאלי (מן המשחקים)—שלחן-עבודתו של ברונסקול ועליו: תמונתה הפוטוגראפית של נעמי, בקבוק-מים, ראי, צעצועים קטנים אחדים, תעשית-„בצלאל", וספרים וניירות מוטלים בלי סדר. מעל לשלחן תלויה על הקיר אמתחת שחורה של ברונסקול בשביל כתביו. בקיר זה אצל השלחן—דלת מוליכה אל החצר; בין הדלת וה„וואנסצינה" תלויים בגדי-גבר ואלונטית, ועל גבי שני חבלים—אצטבה, ועליה, וכמו-כן על הכסא העומד מתחתיה, ספרים גדולים וקטנים לרוב. בקיר הימני—גם-כן דלת, שהיא מוליכה אל חדרי אדון הבית והיא סגורה ומסוגרת תמיד; על יד דלת זו עומדת ספה ואליה מחובר עוד משכב אחד מכסאות. על הדלת תלויה תמונתו של מארקס. בין הדלת הנוכחית ובין החלון, שתריסי-„ז'אלוזי" לו, תלויה תמונה מעשה-רקמה של בית ואילן ואדם העומד על גבם, והאדם גבוה משניהם. בין החלון וזוית הקיר הימני תלוי כנור ישן עם קשתו ומתחתיו—גלויות מצוירות אחדות. בזוית זו על הרצפה עומדות מלתחות אחדות זו על גב זו, וממעל להן — בגדי קלמן. באמצע החדר — שלחן-האוכל, שבמקום מפה משמשים לו גליונות של עתונים. אל השלחן ופה ושם לאורך הקירות עומדים כסאות בלתי-צבועים. רשלנות, אי-סדרים ודחק בכל מקום. על הספה המוצעת ישן קלמן ועל הדרגש והכסאות המוצעים אין איש, אלא שהשמיכות והכרים המעוכים מראים, שברונסקול ויונטר זה עתה קמו משנתם.

מחזה ראשון.
קלמן, ברונסקול ויונטר.

(על השלחן שבאמצע החדר דולקת מנורה. ברונסקול נגש לפתוח את התריסים ואת החלון—ומיד מתחיל לנשב אל תוך החדר רוח קריר ונשקף מראה-האמוץ של שחר לא-בהיר).

יונטר (עומד אל שלחן-הכתיבה, בידו האחת ראי ובשניה הוא מחליק את שער-ראשו המגולה; בקפדנות עצובה): יקחהו אפל! איזה שער קלוש! ממש נורא הדבר! בעוד שנתים מתרחשת ובאה קרחת כגודל הר-גריזים.

ברונסקול (שב מן החלון אל שלחן האוכל): חה-חהה-חה! לכאורה היה התנא-קמא יותר קרוב אל האמת אילו הִשְׁוָה את קרחתו אל הר מון-בלאן. ואלא מאי? מפני-מה דוקא הר גריזים?—הוי אומר: אין זאת אלא משום ציוניותו... ציוניותו של ה„תנא-קמא", ההה-ההה-חה! – אכן זו תהיה קרחת ציונית ועל פני כל ישראל תכבד, על זו הקרחת הגדולה (מדגיש) תמסר מודעה להועד-הפועל הקטן (שוב מדגיש), ההה-חהה-הה! (בקול צהוקו הוא מפריע את קלמן משנתו, הלז מתהפך מצד אל צד, נוהם ושוב משתקע בשנה).

יונטר (בתרעומת קרה וכבושה): סמיכות-הפרשיות! (מעמיד את הראי על שלחן-הכתיבה ויושב שותק ועגום על הספה לרגלי קלמן).

ברונסקול (נגש אל הדרגש ומתחיל להציע אותו. רואה, שהעציב את יונטר, ומבקש להתקן את המעות): נסה נא, נח, את ה„Crinière", או – מה שעוד יותר טוב - אותו האמצעי... אה, מה שמו... נו, אותה התרופה, שהמודעה עליה מתחלת במלים: „אני הייתי ..קֵרֵחַ" (מביט על יונטר; הלז מחייך מעט): לא, ברצינות, נח... מספרים נפלאות על תוצאות שמושם של אלה.

יונטר (מעביר ידו על פניו, קם מעל הספה ומהלך הנה והנה לאורך-החדר; בהתאוננות קלה): הרף, שמשון! יודע אני, כמה נעים לך לעוץ עצות בשעה שרעמה כזו תלויה לך מעל ראשך (דרך-הלוכו עובר על פני שלחן-הכתיבה) ובשעה שריבה זו (מראה באצבעו על התמונה הפוטוגראפית, העומדת על השלחן) נכונה הבוקר לבוא ולבקרך בחדר זה.

ברונסקול (נהנה מדברי חברו; ברוגז מדומה): דברי-הבאי, במחילה! (בבטול משונה): לקחת ביום אחד את כל הצעיר, את כל היקר... וסתם, כך לקברו, לחנקו ולשימו לאַל ול... ול...–תם אני ולא אדע, על דברתי לא אדע ולא אבין. מה אירע? לא, ברצינות, מה אירע? הן צעיר אתה ממני לימים. עובדה! (מרכך את הטון ומחייך): וסוד אגלה לך, שבכמה דברים יפה אתה ממני, למשל: חטמך, מצחך... כן, כן, ובכלל...

יונטר (בטון בלתי-ברור) סוד... (כמתחנן מתוך עיפות ובחילה): נהדול נא מזה. אין את נפשי להכנס עכשיו בעובי-הקורה של האֶסתיטיקה. אומר אני, שבכלל הענינים יגעים ו... ו... ו„יצלחו לכפרות".

ברונסקול (גמר את הצעת דרגשו, מוציא פאפירוסה ומעשן): אתה לבדך הוא האשם בזה (מושך את עשן הפאַפירוסה אל פיו): אתה ולא אחר. הגע בעצמך! (מרים קצת ראשו אל על ושולח מפיו בהתיפות זרמים דקים של עשן): הגע בעצמך: וכי זהו מהלכו ותלבשתו של האיש החפץ בקרבת-נשים? הן חייב אתה תודה לתינורות של בית רבן,

שאינם שמים אותך ללעג ולקלס בחוצות! (לוקח בידו את ה„הלמט" של יונטר, המונח על שלחן-הכתיבה) ראיתם מגבעת אֶקוואטוריאלית נהמדה זו. שמתנוססת לתפארת על ראש אדם בימות-הגשמים? הצבע שלה, הצבע בלבד כמה שווי! (מחזיר את „הלמט" למקומו). ושולי המכנסים (מראה על רגליו של יונטר) הם מופשלים ת־מיד! בין כשהשעה גשומה ובין כשהשעה שחונה (מתעודד): ועיקר שכחתי: השִכְמָה! הה־חה־חה! השכמה המפורסמת, שהולידה וכוחים סוערים בין ארכיאולוגי־המזרח וקרָעָתם לכמה וכמה כתות (נהנה מאד מעצמו ומחדודו): אחדים אומרים, שהיא מימות דריוש מלך פרס, שאז שמשה מעטפה לשר־המשקים שלו, וזהו גם דבר הרבב של יין הנראה בה (מראה); ואחרים מראים בראיות נצחות ובמופתים חותכים, שזוהי אדרתו של אלישע, שהשליך בשעה שמהר לרוץ אחר רכב ישראל ופרשיו. אכן זוהי שכמה, חה־חה־חה! (נגש ובוחן את כפתוריה): נו, כאן חסר כפתור אחד ואף כאן חסר אחד... אבל כפתור זה... בוחן דקי־מספר כפתור אחד): תן תודה, נח: כפתור זה גנוב אתך מתחתוניו של כלמן! חה־חה־חה! זה לא כבר התאונן, שלו חסר אחד... (רץ אל קלמן ומעיר אותו): קלמן! קלמן! קום נא, יַחְבִּיבִּי! הנה מצאתי את האיש, ששלח ידו בכפתור־תחתוניך, חה־חה־חה־חה! (צחוקו נפרז ובלתי-נעים).

קלמן (מקיץ משנתו ויושב על מקומו כהלום ברותחין. עיניו העצומות-למחצה תועות: הוא אינו מבין דבר מן הנעשה. תוחב את שתי ידיו בשערות-ראשו ומתחיל להתגרד); מממ...

ברונסקול.–תקום סוף־סוף, זקן הג'ירונדה הקאמניץ־פודולית? הנה מצאתי גנב. במחתרת מצאתיו, חה־חה־חה!

קלמן (מתגרד בראשו כקדם): מ־מה אתה רוצה?

יונטר (שעמד כל הזמן תפוש-מחשבות והביט בשויון-נפש אל ברונסקול, בחשאי, לעצמו): הכפתורים–זה לא כלום, אין העין שולטת כל־כך בהבדל צבעם וגדלם; ואולם את העניבות צריך להקטין... רואה אתה, זוהי אמת... צריך לחברן קצת... ולך, שמשון, הלא יש חוט ומחט. הבה נא אותם לי.

ברונסקול (מוסיף לזעזע את שכמו של קלמן): אדוני! הרי הגנב לפניך, הה־חה־חה!

קלמן (חדל מלהתגרד; עדיין תרדמה שפוכה עליו; מפהק לרוחה ורועד מן הרוח המנשב דרך החלון; אחרי שתיקה קצרה): מה אתה רוצה? איזה גנב? הן לא אנכי הוא השומר... לך ובקש את פוגל (רועד; מפנה את פניו כלפי החלון): אה, איזה קור!... וכמה מעוננים השמים!... שוב לא תהיה עבודה... (שוכב מתוך רעידה ומתעטף בשמיכתו).

ברונסקול.–לא, לא, לא! כזאת היה לא תהיה, ג'ירונדה עתיקת־יומין! לישון לא אתן לך עוד (מבקש להסיר את השמיכה מעל קלמן): לאו באלף רבתי!

קלמן (אוחז בידיו את השמיכה, באי-רצון גלוי): אבל מה זה היה לך, ברונסקול? למה תפריע את מנוחתי? הן היום יום גשם, עבודה לא תהיה, ומה איכפת לך אם...

ברונסקול.–לאו, לאו, יחביבי! (בטון של הנאה פנימית וקצת התגדרות): האומנם אינך יודע, שהעלמה נעמי למשפחת שץ באה הנה הבוקר באניה הרוסית?

קלמן (מוציא בחזקה את השמיכה, מתעטף בה עוד ביתר הדוק ומסב את פניו אל

הקיר): הבל־הבלים, במחילה מכבודך... פתאום הא לך איזו עלמה נעמי! אולי גם רות ובועז באים הבוקר באניה האויסטרית? ואתה שבע נדודי־שנה בשל... בשל איזה לצון שטחי...

ברונסקול.—כמה שטוף־תרדמה הוא זה הג׳ירונדיסט הקאמניץ־פודולי! (אל קלמן; ברצינות, ובמתינות, כמונה מעות): העלמה נעמי שיף ארוסתי (מראה בבוהן ימינו מגל חזהו) באה הנה הבוקר. מבין אתה? כמדומני, לא אשדודית מדבר אני באזניך.

קלמן (כשפניו כלפי הכותל): טוב, אני אקום, אבל...

ברונסקול.—אבל תיכף ומיד (מרפה ממנו ונגש אל שלחן-האוכל למלא את תרמיל הפאפירוסות טאבאק).

קלמן.—אני אקום, אבל אם כל אלה הם רק „עורבא פרח", אז לא אסלח לך, ברונסקול, כל הימים (מוסיף לשכב על משכבו בעינים עצומות).

יונטר.—שמשון, היכן הוא החוט והמחט?

ברונסקול.—המתינה־לי רגע (ממשיך את עשית הפאפירוסות מעומד אצל השלחן).

(דממה. האורלוגין של העיר משמיע חמש. מרחוק נשמע צלצול פעמונים על צוארי הגמלים, שריקת השומר עוברת ברחוב. היא רחוקה, אבל חריפה וצוהלת. העיר מתנערת. נשמע צלצול מפתחות, שאון דלת כבדה שנפתחה, קול צעדי עוברים ולרגעים יותר רחוקים—גם קטעי דברים. המועד'ין משמיע את זמירתו הממושכה ממרום-המסגד).

יונטר (נגש אל החלון הפתוח לחצאין): עננים כמו שכתוב... חבל, שהפגישה לא תהיה כל־כך נעימה (כגומר איזה רעיון פנימי) וגם ההפלגה בספינות הבלתי־מכוסות...

ברונסקול (ממשיך את עבודתו): אין דבר! המלקוש אינו נורא כלל... ועוד אומר לך: „לא מסוכר קורצנו"—אומר משל־הקדמוני — ולא נמס.

יונטר (תפוש-מחשבות): אמור נא לי: בתור ציונית או רק בתור ארוסתך הי א באה הנה?

ברונסקול (כמין התפנקות): את האמת לאמתה אומר לך... (מפסיק לרגע קצר פוסג בעיון את זנבות-הטאבאק, המוזקרים מן הפאפירוסה) שבכל מפלגה לא השתתפה מעולם, אף־על־פי... (מפסיק עוד הפעם בשביל לתקן את שפופרת-הפחם, שבה הוא ממלא את הטאבאק): ובכן, מה רציתי לומר? כן, אף־על־פי שהודות להופעתה בחוגים הציוניים ועל הנשפים הלאומיים עלה בעיר מולדתה מספר השקלים למעלה ראש. ואולם בנוגע לבואה עכשיו הנה... (פתאום הוא מעיף עין בקלמן הנרדם תחת שמיכתו): ר׳ קלונימוס! הן זה עתה הבטחתני לקום, ר׳ קלונימוס! אה, יחביבי? (הלז מודעזע מתוך תרדמה וקורא: „איני ישן כלל. מי ישן? אני קם תיכף", אבל נשאר במטתו; ברונסקול שב לעבודתו): כן... ואולם מה ששייך לבואה עכשיו הנה, לא היו אבותיה דוחקים את השעה, אילמלא... איך להביע לך את הענין?... אילמלא הנהגתה בחברת־גברים, שנראית ביחוד בעיני אמה... נו, לחפשית יותר מדי, לקלת־ראש וכיוצא מן הטפשויות השכיחות בפי הזקנות... ואולם אני אגיד לך, נח (בגעגועים): קשה לתאר, כמה שובבה, כמה מלאת־חיים היא צפורת חביבה זו! (יושב).

יונטר (נגש אל שלחן-הכתיבה ולוקח את התמונה הפוטוגראפית, בוחן אותה ומסתכל בה): ובכן לא שגיתי ברואה. אני אך הבטתי אל קשתות-גבותיה — וכרגע ציירתיה בדמיוני כעין זו.

ברונסקול (בהתרגשות ילדותית נפרזה): האומנם?

יונטר.—כן. (גשם מתחיל לטפטף. הרוח סוגר בשאון את חצי-החלון הפתוח. יונטר נגש אל שלחן-האוכל ומסתכל לאור המנורה בפוטוגראפיה; יותר שהוא משתקע בהסתכלותו יוהר מסתבנת עצבות עמוקה בכל רשמי-פניו, וביחוד בשפתיו. ברונסקול עושה את עבודתו ואינו משגיח בו. לסוף מסיר יונטר את עיניו מן התמונה הנשארת בידו ונותן אותן דקי-מספר באור המנורה, אחר-כך הוא מעביר את ידו על פניו ולוחש): אל אלהים! (מרים את עיניו אל ברונסקול): יודע אתה, שמשון? לא אכחד תחת לשוני... (בביישנות): כלומר, לא משום ש... הן בעצמותו של דבר... (נשמעת שריקת-האניה).

ברונסקול (קופץ מעל מקומו; בהתעוררות של ששון): שמעת? האניה באה! היא כבר כאן! (צובר בחפזון את הפאפירוסות ונותנן אל תוך הפורט-סיגארה שלו, אחר כך רץ אל הפנה, שבה עומדות המלתחות, ובפזיזותו הבהולה הוא מפיל על דרכו כסא וממהר להרים אותו ולהעמידהו הצדה; חוטף מעל הארגז העליון את בגדי קלמן ומשליכם על שמיכתו ועל ראשו; הלז נוהם מתחת לבגדיו): הלא תבוש, הלא תכלם, קלמן! בעוד רגעי מספר תבוא הנה עלמה, ואתה, איש בא בימים ובעל-נימוס, תשכב עוד בחתוליך... קום לך, קום, קלמן, והבא בסדר גם את כל החדר עד שנשוב מן החוף (מרים את קולו): נו, יאַלְּלָה! *).

קלמן (יושב): הריני קם ומתלבש כרגע! (מתחיל גונח ומבקש את בגדיו, אלא שבינתים הוא תוחב את ידו באחד מקרעי כותנתו ומתחיל לגרד את בשרו במשך דקים אחדים מתוך גניחה ופהוק; אחר-כך הוא מוציא את ידו מן הקרע ומתחיל לבדוק בעיניו ולמשמש בידיו כל קרע וחור מכותנתו): אך אלה הם חיי-כלב! הנך מכה ומכה, מקיש ומקיש יום אחר יום כפוף-קומה במעדר, ידיך צבות ונדקרות בשמיר ושית של כרמינו — (באירוניה) כרמינו ופרדסי-תחיתנו — ולבסוף לבניך מזוהמים, קרועים ובלויים, אתה נתון לטרף לכל מיני רמשים, ימח שמם וזכרם, ואף אתה בעצמך נהפך לסמרטוט ולרמש, עד ש... שרחמנא ליצלן... שממש הגיע זמן קריאת „שמע-ישראל!" בקול בראש-הומיות... (לובש את המקטורן; בקול יותר מפוים וכאילו לעצמו): אילמלא, לכל הפחות, אלה הגשמים הדולפים וטורדים זה כשבועים בלי חשך והפוגה... כי עתה אולי... (רוכס את המקטורן במתינות): כי עתה אולי אפשר היה לחשוך בשביל צמד פרגדים **)... בחנותו של נתנזון יש... (לובש את מעילו הקצר) מין משובח ונאה... (מחפש את סנדליו).

ברונסקול (במשך דבורו של קלמן הוריד את המלתחה העליונה על הרצפה ומתוך המלתחה השניה הוציא מעיל שחור והשליך אותו על שלחן-האוכל, עזב את המלתחה העליונה על הרצפה ואת מלתחתו פתוחה, רץ אחר-כך לחפש את מטריתו ומצא אותה מתחת לדרגש;

---

*) מלת-קריאה של זירוז.

**) פרגד—Wamms, фуфайка.

שח אל הראי בפזיזות לעשות את שער-ראשו): אין לשהות! אין לשהות!... אתה, נח, רצית, כמדומני, לומר איזה דבר?

יונטר (מחזיר את התמונה למקומה, על שלחן-הכתיבה, ומתהלך הנה והנה): רציתי לבקש ממך חוט ומחט.

ברונסקול (גודל את שפמו למעלה): לא, לא זה, אחרת רצית לומר קודם...

יונטר.—כבר אמרתי את שלי.

ברונסקול (משתקע במשיחת שערותיו במין תמרוק): אה, כבר אמרת, כבר אמרת... נו, טַיְב *)... כלומר, רצוני לומר... תְנֵה לי, יקירי, את קְשור הצווארון, שמונח שם... (יונטר ממציא לו מן הארגז הפתוח קשור). תודה (דרך אגב מעיף עין ברעהו ורואה את פניו העגומים): אבל הלא רצית לומר דבר־מה (מתעמק בהדוק הקשור ואינו שומע עוד את דברי יונטר).

יונטר.—רציתי גם אני לומר „תודה" לאדם, שימציא לצוארי... חֶבֶל (בחשאי ובמרירות): הה, אלי, אלי! נטל כבד כזה של יום אתמול, ריקנות ואי־נחיצות של היום ושל יום מחר! הוי, כמה אכזרי הוא יום מחר! הוא בא מאליו ועל דעת עצמו, האורח הלא־קרוא הלזה!...

ברונסקול (נוהם פעם בפעם מתחת לחטמו כמו לאות-הסכמה, אבל באמת אינו שומע דבר; אחר-כך הוא מתלבש ובודק את עצמי אם לא שכח דבר): נו, נלך, נלך! (נגש אל השלחן ומכבה את המנורה; מבעד לחלונות מסתנן אור אמיץ, שהולך ומלבין בהמשך החזיון).

יונטר (שם נגרש את ה„הלמט" על ראשו ומתכונן לאיזה דבר גדול הוא רוכס את כפתורי שכמתו, אלא שהעניבות יורדות מעליהם כרגע; בקול נמוך): נלך. אני נכון (רוכס שוב; לעצמו): אה, העניבות לא נִתְקנו גם היום (יוצאים; הגשם הולך ומתמעט):

מחזה שני.

קלמן (לבדו).

קלמן (הוא מצא את סנדליו המרוקמים ונעל אותם, עכשיו הוא מחפש את הכובע): היכן הוא כובעי הנחמד? להיכן נעלם?... נ־נא! מהפכת סדום ועמורה בשל איזו נעמי, שתואיל להאשירנו היום בבקורה... (מוצא את הכובע מתחת למלתחה הפתוחה): אהא, הרי הוא (חובשהו; רוצה לצאת החוצה ולרחוץ את פניו, ולשם זה הוא נגש אל הדלת, מסיר את האלונטית שבינה ובין אצטבת-הספרים ומליטה מסביב לצוארו, אחר-כך הוא חוזר אל הספה ומוציא מתחתיה זוג של נעלים חדשות, וכדי להחליף בהן את סנדליו הוא עומד על רגל אחת והולך את הסנדל מעל רגלו השניה, אלא שאינו יכול להחזיק מעמד): נו, מה זה? מ—ה זה?... (בלי שחלץ את הסנדל הראשון הוא רוצה לחלוץ גם את הסנדל שעל הרגל השניה, והדבר חוזר): אה, כנראה (בקול נמרץ של מטיף מפלגותי): „אסור לנו, חברים וחברות, לאחוז בפאליאטיבים!"... (מוציא מתחת לכצע את הכסא האחרון של

*) טוב.

המרגלות ויושב עליו; חמצע מסתחף על הרצפה; גועל): מהו פירושה האמתי של המלה „פאליאטיב״?... השד יודעהו, אותו החבר פַּשָׁה... כמה הוא במֶלֶל מָלֵל וכמה הוא בזמזום זמזם באותו עידן־רתחה!... (כשהרגלים נעולות הוא פונה לצאת וצועד בזהירות כאילו ירא, שמא תקרענה נעליו, שאין הוא גורע עין־חבה מעליהן).

(על הבמה אין איש. זמן־מה דממה. אחר־כך פתאום פותח רוח־פרצים ברעש את שני חצאי־החלון. הגשם חוזר ויורד. פעמוני הגמלים הולכים וקרבים. נשמע שאון השתפכות המים מן המרזב. אנשים מלובשים בגדי־מזרח עם תרבושים אדומים או עם „עביות״*) וערביות עם זרי־מטבעות על מצחיהן עוברים אנה ואנה ברחוב ונראים בחלונות במלוא־קומתם. נשמע קולו של אחד מן העוברים: „האח! הנה הוכיח מטר־השמים שפע־יבול לגרננו וליקבנו. אללה כרים!״—הגשם מתגבר).

מחזה שלישי.

פוגל (לבדו).

פוגל (נכנס, כולו רטוב מגשם, קנה־רובה על שכמו וסכין עקומה על ירכו; משליך בהתרגזות את קנה־הרובה על שלחן־האוכל): הרי לך... יאכלהו בכור־שטן!... (מסיר מעליו את מגבעתו ואת הגורת־הכדורים): רעב ונקפא ככלב, רטוב כמולוסק נתעב. ודוקא בשעת־רצון זו, בשעה חביבה זו של ערעור־יסודות ברוסיה, נפל עליך הגורל למרוט את לחייהם של רועים־פלחים ולקחת בשבי את בקרם, כי קנא קִנֵּאתָ לקנין הפרט... אך אלה הם החיים!... (חורק שניו; פושט גם את כותנתו ומחליפנה בכתונת שחורה אחרת. אחר־כך הוא חוגר שוב את חגורת־הכדורים; דרך הלוכו בחדר הוא נתקל במלתחה, שנשארה על הרצפה, ובכסאות העומדים באמצע החדר; הודף ברוגז את המלתחה ברגלו): מי זה נתן לפני גם את המכשולים הללו?... אל נכון אדם גדול זה או השני, המאור הקטן... אח, סביבה!... אוּף־ף! (מתנפל עיף על משכבו של קלמן).

מחזה רביעי.

פוגל וקלמן.

קלמן (נכנס ומנגב פניו באלונטית; רואה את הרובה על השלחן ואחר־כך את פוגל): אה, שלום, שומר! מה מליל?

פוגל (בקרירות): שלום, פועל! מה מיום?

קלמן (מחזיר את האלונטית למקומה): אה, מוטב שלא תשאל כלל את הפועל על היום. ימים כגון אלה (מראה על החלון ועל הגשם) עלולים לעשות את הפועל ל„קדוש״ (יושב וחולץ את נעליו): אודה לך, שמריהו, ולא אבוש, שאילמלי הקומונה שלנו, כי עתה... (גועל את הסנדלים; מקמט את מצחו ונועץ את עיניו ברצפה): נו... נשגבה היא ממש מבינתי ומדמיוני, מה היה לעת כזאת לשפן זקן ובלה כמוני.

פוגל (מתוך עיפות): אה, חדל לך, קלמן, מדבריך, דקדוקי־עניות הם כל אלה. אילמלא עקשן אתה, היית לוקח מידי זה מזמן את המג׳ידיה הדרושה לך לקנית הפרגדים...

קלמן (משסעהו בתחנה): אל־נא, אל־נא, שמריהו יקירי! לא אובה ולא אקח...

---

*) בגד־עליון ידוע אצל הערביים.

בעד כל הון לא אקח! לא די, שהריני כריחם על צוארי שלשתכם ואני זולל וסובא על חשבונכם מבלי הכנים כלום זה מאימתי, עוד אנצל אתכם לצרכי עשון והלבשה!

פוגל (ברוגז): עוד הפעם אתה שב, זקן, אל הבליך! (מסב את פניו אל הקיר): הוי, כמה קטנטנות ונבזות הבריות בכאן!

קלמן (פורש לפניו את שתי ידיו; בקול של פיוס): נו, נו, נו!... כמה נוח־לכעוס נעשית בימים האחרונים! בוודאי משקים אותך הפלחים שם (מראה בידו, כנראה, אל צר הפרדס) בלילה רוש ולענה, והרי אתה בא הנה ומכלה בי את כל חמתך. אמור נא, שמריהו: הן קרה בלילה איזה מאורע בפרדס. אמת הדבר?

פוגל (פניו מוסבים אל הקיר; ברוגז הקודם, כרוצה להפטר): אמת הדבר.

קלמן—לא, באמת!

פוגל (זועף): באמת כבדתי הלילה פֶּלַח זקן במכת־לחי כל־כך חזקה, עד שעור־לחיו חָשַׁב להתפקע, ומעל הרועים הצעירים פשטתי את העֲבִיות, בלי שהרביתי מחשבות, שהעונג לעמוד חשוף־חזה תחת הגשם הקר בלילה אינו גדול כל־כך. ולא נתקררה דעתי עד שלקחתי בשבי את בקרם ולא השיבותיו להם עד ששקלו על ידו של האדון דייחים עשרים וחמשה בישליק, כופר הבקר והעביות... ועוד מעשים נאים כהמה וכהמה הייתי מוכן ומזומן לעשות, וכל זה... (מניע בידו ביאוש): ראית מימיך את הגבור הנהדר, המורט לחייו של פלח זקן? הסתכל בו!

קלמן (מתוך אנחה קלה של הכנעה): נו, משרה – מה לעשות? (לוקח את הרובה מעל השלחן ותולה אותו על מסמר אצל הספה, לא רחוק מן האוואנסצינה).

פוגל (בכעס, כמחקה): „משרה", „משרה"... כבודה של המשרה במקומו מונח, אבל נ ו ש א־המשרה... (עוצם את עיניו. דממה קצרה. בקול מחונק וספוג תוגה עמוקה): הן זה נורא, איום, – איום בלי כל גבול ושעור!... לו נתנני לבי לחשוב רק ביתר עיון ועמקות קצת על אותה כף־הקלע האכזרית, שהשליכתני מבית־מדרשו של קראפוטקין אל פרדסו של איזה קולוניסט מזוהם, מפלשתינה הקטנה והמשעממת אל ניו־יורק השואנת והמחנקת ברעל־אדיה אלף אנשים ברגע אחד, ומניו־יורק השואנת שוב אל אותה פלשתינה הקטנה, הנמקה בשממון ובחוסר אידיאלים פשוטים ובריאים, ומכאן... כלום יודע אני, אל איזו תהום... – לולא מנעני דבר־מה מקצת יתר התעמקות בכל אלה, כי אז – הריני מכיר זה ברור – לא נשאר לי אלא (בהתעוררות) להשתגע, לנשוך מעצמת־הכאב את בשר־עצמי, או לנפץ את גולגלתי אל הסלע!.. (בקול יותר חלש): ועכשיו... (חושב קצת בעינים עצומות: אחר־כך בהחלטה): קלמן! גם היום נשתה... כשלשום.

קלמן—לטעום... (משפשף במכנסיו גפרור כדי להדליק את הפאפירוסה שלו) „טפה מרה" היא בוודאי בשביל איש, אשר פועל הנהו, לא מן הדברים האסורים בהנאה; ועל אחת כמה וכמה ביום־גשם, שאין עובדים בו, ומכל־שכן באחד מן הימים הקרובים לחג־חירותנו, שאין אומרים בהם תחנון, כלומר, שלא היינו אומרים בהם תחנון בילדותנו... נו, בקצור, הכל אהוב וחביב ונחמד ונעים ונורא ואדיר... אלא ש... (במהירות) השתיה, שמריהו, צריכה להיות כדת. לכל דבר שבעולם יש גבול ושעור: „עד פה תבוא ולא

תוסיף. ואחת ממעלותיו של היהודי, שמותר לו להתגאות בה על פני כל באי־עולם – היא – שיש לו מדה ידועה בשתיה, וסוף־סוף גם בפורים אינו יכול להתבסם „עד דלא ידע"... ומשתיה כגון שלך, שמריהו, לא אכחד ממך, אני... נו, אני, חושש פשוט... לנפשך אני חושש...

פוגל (בקרירות) הבלים! לא המדרש הוא העיקר. הא לך כיסי (משליך אליו ממשכבו אל שלחן־האוכל את כיס־כספו) וקח לך מפה לייז־שרוף וליין; וגם דבר־מה לקנות תקנה.

קלמן (נגש אל השלחן ומוציא כסף מן הכיס): כל זה הוא בגדר־האפשרות, אלא ש...

פוגל (גוער בו): נו, די. הן יודע אתה, שאיני אוהב פטפוטים. קח לך את הכסף וגם את המג׳ידיה לצורך הפרגרדים – וְהֵדֵּלֵךְ... (מסב את פניו אל הקיר).

קלמן. – את המג׳ידיה – לאו דוקא (מניח את הכיס על השלחן בחזרה).

פוגל (בכעס, כאילו לעצמו): שד זקן וקשה־עורף... (דממה).

קלמן (מוציא שוב מתחת לספה את זוג נעליו החדשות ונועלן תחת סנדליו בשתיקה; אחר־כך הוא זוקף את צוארון־מעילו לתכות בפני הרוח ומתכונן ללכת, אלא שדרך־הלוכו הוא נתקל במלתחה שעל הרצפה): לגמרי שכחתי לומר לך, שמריהו, שהיום לא יעלה בידנו כלום: החדר אינו פנוי: ארוסתו של שמשון באה הנה מרוסיה.

פוגל (מתוך תרדמה קלה): לנכון טפשה ומתגדרת כמוהו... אין דבר, נמצא מקום!

קלמן.–נו, נראה איך יפול דבר (הולך אל חדר־הבירים, לוקח משם בקבוקים אחדים ויוצא. פוגל משתקע שוב בתרדמה).

מחזה חמשי.

אבו־הואֶדי ומוסטפה.

(השמים מתחילים להתבהר. מקהלת דרווישים עוברת בקומה זקופה ובצעדים מדודים וזהירים ברחוב על־פני החלונות. לאחרונה הולכים אבו־הואדי הזקן ומוסטפה ויושבים לנוח איש מול רעהו על אבן אחת גדולה, שהיא מוטלת בין המרפסת ובין הרחוב. מבעד לחלון הפתוח שמשמאל לדלת הם נראים יושבים ברגלים מקופלות תחתיהם).

מוסטפה.—הנה כשתים־עשרה שנה עברו מאז ראיתיך, אבו־הואֶדי, בבגדאד אבל כמה נשתנית כולך! כשהסתכלתי אתמול בפניך, – חי הנביא, לא הכרתיך!

אבו־הואדי (בעצב): אצבע־הזמן, אצבע־הזמן! כחותי חלפו ואינם. נסתלקה ההתלהבות, רגלי נסחבות כבולי־עץ ופליאה דעת ממני, איך יכול אני, הנחשל והדל־האונים, להתארח לחברה ללכת לְמֶכָּה עם שיירת דרווישים חסונים וםלאי־כח כמוכם כולכם.

מוסטפה (בעוז): אבל אל־נא ישכח השיך אבו־הואדי, שלא כדרכנו אז דרכנו עתה. אז היינו עולים ברגל כל הדרך עד העיר הקדושה, בעוד שעכשיו נעוף כשלשת רבעיה כעל כנפי נשר־פלא במכונת המרוץ.

אבו־הואדי.—(בעצב): כן, כן, ובכל זאת...

מוסטפה (בקול־תנחומים חם): אל־נא יפול רוחך, זקן! עוד לא אחת ושתים

יתרנין את לב כולנו ברקודיך, בזמירותיך ובספורי־מעשיותיך על הימים הקדמונים הטובים מִיָמֵינו אלה. אָה, אַללה כרים! (מרים את עיניו בצניעות אל על): גדל־הרחמים והחסד הוא שוכן־מרומים, ולרוב־טובו אין חקר.

אבו־הואדי (בגעגועים של ישיש): מרגליות יקרות המליט זה עתה פיך, בני! אכן טובו הימים הקדמונים מימינו אלה עד לאין ערוך והשואה. זכורני... אבל תקצר לשוני לספר לך את כל הכבוד והיקר, אשר נחלנו בימים ההם אנחנו, הדרווישים, מאת כל עם־אלהים. קדושים היינו כולנו, עבדי־סגולה לאללה, ובכל עבודה לא נגעו ידינו. להתרחץ, להתפלל ולעבור בשירה בחוות ובכפרים — שלש אלה היו כל משאת־נפשנו. והיה בעברנו בכפר וצקלונינו על שכמינו, ודפקנו על דלתו של שיך הכפר, ונשמע מן הבית קול: „מי ומי?" — וענינו כלנו כאיש אחד: „תלמידי הנביא וחרדים לדבר־קדשו!" — אז תפָּתח הדלת ובפנים מאירות יקבל את פנינו אדון־הבית. לפנות ערב יתכנסו אל חצר השיך כל תושבי־הכפר הגברים, ישחטו כבש או שנים, ישתו נסיוב־הלב קריר ויאכלו לשובע. אז יתעורר אחד מן המסובים ויספר על המוצאות אותו בעלותו לרגל אל קבר הנביא או ספורי נפלאות על החג' *) הקדוש אַבו־חליל, אשר ברוח־פיו היה מהפך גוש מלח לחתיכת סֻכָּר, והיינו מזמרים ומספרים זה עם זה עד עלות השחר. — יהודי כי יבוא לשאת ולתת עם השיך בעניני מקח וממכר, ודִשְׁנו כולנו בהמון את בשרו בחַלְפָה היבשה ובדרדרי־השדה והיתה נפשו לו לשלל, — יֵדַע הנאלח, איך לחלל את קדושת־הרגע! ואם יולד בשעת מסבתנו ילד בכפר, והיה אם בן הוא ונקרא בשם זקן־שיירתנו, ואם בת היא ונקראה בשם אמו... אולם העתים נשתנו באופן מבהיל: ההמון הולך הלוך וקטן באמונה והולך וגדל באהבת הבצע; השערים נעולים בפני דורשי דבר הנביא: השיך יחשוך את מיטב צאנו בשביל הסוחרים היהודים, — ולא עוד ימצאו הדרווישים פנים מאירות ואוכל לפיהם בחוות ובכפרים בצל קורת עדת־אלהים. וראה גם ראה, בני! אנכי, שכל משאת־נפשי, למיום עלות התרבוש הזה על ראשי, היתה עבודת־אלהים וקיום מצוות הקוראן הקדוש וחוקותיו, — אני הוכרחתי לעת זקנה לפתוח בית־מאפה של תופינים, ללכלך ולחלל את הדר קדושתי בעניני־מסחר נבזים, — ושיבתי היתה יורדת זה כבר ביגון שאולה, לולא עָלַי מחמדי התומך בידי.

מוסטפה. — הזהו שם העלם, אשר הצגת לפני אתמול וסל־התופינים על ראשו?

אבו־הואדי. — כן. זהו בן אחי, שמת בין ההרים מיתה משונה מכדורי הבֶּדְוִים האכזרים ומחרבותיהם העקומות. השמת לב ליפי תארו ולקומתו הזקופה? כי־יפה־פניו כן טוב וישר גם לבו ועם אלהים ואנשים נאמן.

מוסטפה. — אך למותר אחשוב לשאלך, השיך, היש את נפשך להכתירהו בתואר הדרוויש?

אבו־הואדי. — הוי, בנו של שואלם הידוע־לתהלה! מי עוד כמוך יבין לתוגת־לבי? הן משחר טל־ילדותו אמצתיו לבן לי, הדרכתיו בדרכי־צדק, מכל ארוחה הייתי

---

*) מי שעלה למקומות הקדושים („חוגג" בעברית).

פורש בחשאי נתח שמן בשבילו, באמרי: „יאכל־נא גם אפרוחי עלי ותברך נפשו את האלהים ואת דודו”; ואשא נפשי אל היום, בו תצמחנה לחייו זקן, ואז אשים תרבוש על ראשו, אכניסהו אל תחת כנפי־השכינה ואאציל עליו מזיו קדושת הנביא, להיות למנחם שיבתי ויוצק מים על ידי. אבל...

מוסטפה. — (בקוצר רוח): ומה?

אבו הואדי. — אך נפתולים ותהפוכות רואה אני, לדאבוני, בדרכיו. כל איש, אשר הכרת פניו תענה בו, כי משבטי הבדוים הנהו, יגורש על ידו בזעם ובחימה שפוכה מבית־המאפה. ולעומת אלה הוא נושא פנים ליהודים הנבזים בשאתו יום־יום תופינים למכירה אל בית־האוסף שלהם, וגם לגמגם בשפתם יודע הוא כבר. ויהי הערב ואומַר לו, כי כבר בגר וימיו מלאו לעבודת־הקודש. ומה גדל תמהוני בשמעי מפיו דברי־עתק אלה: „לא אתן לתרבוש של הדרוויש לגעת בראשי כל ימי חיי!” — כל עמלי להטותו לעצתי עלה בתוהו. ויהי בראותי, כי תוחלתי זאת נכזבה, ואחל לדבר על לבו לקנות בכסף החישוך בעמל־כפיו שתים־שלש נשים, לחיות חיי־בית ולהרים את קרן בית־המאפה כיד כלתו וחריצותו. אז הפליאני כפלים בתשובתו המוזרה ובדבריו אשר לא כן. „בכסף החשוך, אמר הוא, לא אקנה לי נשים, כי אם את הנשק היותר חריף המצוי בארץ, ובו אנקום נקמת דם אבי השפוך!” — ועתה השב נא אל לבבך, כי מאז נרצח אחי בין ההרים עברו עשר שנים — האם לא לדבר אין חפץ בו התָשב זו נשירת האיבה הממושכה וזו הנקמה, שאחרו פעמיה? (מתנשא מעל מקומו ללכת).

מוסטפה. (קם גם הוא): מוזר קצת, אדוני השיך, אף כי... לא הכל בלתי־מובן (הולכים).

מחזה ששי.

פוגיל (ישן על הספה). ברונסקול, יונטר, ונעמי.

(מבעד לחלון הפתוח נשמע קול צעדים ודברים ההולך וקרוב).

קול ברונסקול (בחיוך מבטל): נו, ומה שלומם של מזכיר־המערכת מר שיינין ואשתו?

קול נעמי. — הוא כותב בעקימת־ראש ובנשיכת שפה תחתונה. וכשהיא מתחלת לשאת ולתת על סאנין, כל שומעיה נושכים את שתי שפתיהם — גם את העליונה, גם את התחתונה.

(ברונסקול צוחק צחוק של הנאה. נעמי נכנסת בטיסה גראציוזית עטויה אדרת־גשם, על ראשה — מגבעת־קש אדומה ונוצה כחולה עליה ובידה מטריה. אחריה ברונסקול, שפניו מזהירים, נושא איזה בגד מקופל וחבילות קטנות אחדות. אחריו נכנס יונטר בתנועות נבוכות ועצבניות ובעינים מצמצמות ונושא ארגז־של־חפצים לא גדול, שהוא קלוע מנצרים לבנים. בגראציה נפלאה משלכת נעמי מעליה את האדרת והמגבעת ביחד עם המטריה על השלחן ואת הערדלים — אצל שלחן־הכתיבה, ברונסקול שם בפזיזות את החפצים על הדרגש וממהר לעזור לנעמי לפשוט את אדרתה, אלא שהיא אינה זקוקה עוד לעזרתו. יונטר שם קודם את הארגז על הספה, אך כשהוא רואה את פוגל ישן

עליה, הוא חוטף את הארגז ורץ אל הדרגש; סוף-סוף הוא נמלך להעמידו תחת שלחן-הכתיבה. הוא נבוך ונגרש).

נעמי (מעיפה עין על כל החדר): ובכן, ברונסקול, עומדות רגלי בפלשתינה בחדרך, אשר אִוִּיתָ למושב לך. איזו מערת־קדומים ואיזו זוהמה, אי־סדר וטעם־תפל בכל! שכר־דירה אתה מסלק בודאי לחברת חובבי עתיקות, חהה־חהה־חהה! (ברונסקול מחייך מבויש): והוילון הזה (מראה על הוילון המזוהם של החלון) מחכה בכליון־עינים לקרונפרינצֶסה ווילהֶלמינה, שתבוא ותכבסהו, חהה־חהה־חהה! (יונטר פורף וחוזר ופורף את כפתורי השכמה ומוציא מפיו איזו נהימה: ממם...). וזה... הבט... (כהרף-עין היא עולה בקפיצה על הארגז העומד על הרצפה ומשם היא מושיטה את ידה, ובאחת מאצבעותיה מעבירה על כל אחת משלש נימיו של הכנור המאובק ואחר-כך על כולן יחד; הכנור משמיע המיה חרישית נעדרת־הרמוניה) חהה־חהה־חהה! איזו בת־קול משונה! זהו לא סמל הקומונה שלכם, אשר כתבת?... ארבע נימים כנגד ארבעה חברים, חהה־חהה־חהה! אלא שכאן יש רק שלש. הנימה החסרה מרמזת אל נכון, ששירו של אחד מן החברים הושר עד תומו. לא שירך הוא, ברונסקול? חהה־חהה־חהה! (ברונסקול רוצה, כנראה, להשיב דבר־מה, אלא שהיא אינה מניחה לו זמן לזה: היא יורדת בקפיצה מעל הארגז ונגשת אל התמונה הרקומה): חהה־חהה־חהה! איש גבוה פי שלשה מן האילן ומן הבית, שעל־פי הפֶּרספקטיבה הוא עומד אצלם! ההרמוניה דורשת או שיקצצו לאיש הזה קצת את רגליו, או לרוקמת – את ידיה, חהה־חהה־חהה! (ברונסקול ויונטר מהלכים כל הזמן אחריה ומביטים בתמהון עמוק על מעשיה).

ברונסקול (בתחנה): אל־נא, נעמי! זהו מעשה ידי אחותי דבורה, עליה השלום.

נעמי (בפחד עשוי): אהה, אלי! עליה השלום?! (בקול חגיגי): אם כן, הס כל הארץ! יש פתגם רומי: „על המתים לא כלום"... מלבד המגוהך ומלבד ידיהם הא־רוכות יותר מדי!! (פתאום רואה את פוגל הישן על הספה; נגשת אליו בקפיצה): הגם זה הלוחם הכביר בעל־הכדורים מת? (סוטרת פעמים אחדות בחטמו): הוי, לוחם אדיר! לשם איזה אידיאל מֵתָּ? (פוגל מתחיל לזוע ולהתעורר).

יונטר (בלב נפעם): זהו... אחד מחברי... הקומונה שלנו... (מתבייש ופונה הצדה).

נעמי: האומנם? ומפני־מה הוא ישן, איפוא, יחידי, שלא בקומונה?

ברונסקול.—הוא שומר בפרדס של תפוחי־זהב...

נעמי.—אה, באמת? (סוטרת אותו עוד סטירה אחת הזקה בחטמו): השומר!!

פוגל (קופץ מעל משכבו נדהם): מי אַת?

נעמי.—חהה־חהה־חהה! (בקול מדבר גדולות): אני היא זו, שבאה הנה להוָדע, אם ממונה אתה לשומר גם על הקלפה של תפוחי־הזהב?

פוגל (ברוגז): אבל מי את, קלפה שכזו?!

ברונסקול (בתחנה): חדלו לכם... (יונטר מביט מוכה־תמהון ומפיו מתמלטת איזו הברה בלתי־ברורה).

נעמי.—חצוף כל־כך! והן אני, ברונסקול, אוהבת את החצופים.

ברונסקול.—בבקשה ממך, יקירתי, חדלי לך והרגעי מעט (בטון ספק של אי־

רצון, ספק של מוכיח-מאהבה): מין תכונה מיוחדת לך להתגלות כולך מיד, בכניסה ראשונה! עוד חזון למועד (פונה אל פוגל, בקול של חשיבות): פוגל! אני מתכבד להציג לפניך את נעמי למשפחת ש״ין.

נעמי.—חה־חהה־חה! הן אנחנו התודענו כבר: אני מכירה אותו לשומר והוא אותי – לקלפה (אל פוגל): לא כך, שומר?

פוגל (בקול יותר רך, אבל קר): לגמרי כך.

נעמי.—(לברונסקול): ומה? שמעת? (בקול מונוטוני של קריאת־חוק): אין אדם צריך להתגלות בכניסה ראשונה... פי. בירוקראטיות קרושה!

ברונסקול (מגמגם בהתנצלות): אני לגבי הא אמרתי, לגבי הא, ש...

נעמי (משסעת בשובבות): נו, בקצור, לגבי הא, לגבי דא... ואתה, שומר (תופשת את פוגל בסנטרו) חצוף אתה, ועוונך לא יכופר עד אם תשב כאן (מראה על אחד מן הכסאות) ותספר לי. לשם מה באת אל פלשתינה ולשם מה מגפיך כל־כך גבוהים.

פוגל (נשאר על מצע הספה; בקרירות): אף כאן רך וטוב לשבת; אל פלשתינה באתי לערוך „אֶכס״ בכולל כל הכוללים, ומגפי גבוהים לפי שבכולל כל הכוללים הרפש מרובה.

נעמי.—דברים של טעם, חה־חהה־חה! והגבורים האלה (מראה על ברונסקול ויונטר) בודאי יעזרו על ידך?

פוגל (בקודם): כן; האחד יסיח את דעתם של הגבאים והממונים מן הכסף כשיקרא באזניהם בפתוס המצוי אצלו את קטעיו מן הפואמה „השמש״, והשני ישתמש בזה הזמן ויסתיר בינתים תחת כנפי שכמתו את כל ה„אֶכס״ (יונטר פורף בבישנות את השכמה—והיא נפתחת שוב).

נעמי (מוחאת כף) בראַבו, בראַבו! חה־חהה־חה! איש איש וכלי־זינו בידו. והיכן הוא הרביעי שלכם, שלא זכיתי עוד לראותו עד הנה?

(פוגל שותק).

ברונסקול (מביט על יונטר במבט של שאלה): באמת, היכן הוא הזקן?

נעמי – הגם זקן יש ביניכם? впрочемъ, כולכם זקנים. וצריך למהר לברוח מכם, ואם לאו – וזקנתי גם אני (נגשת אל החלון ומתחלת להביט על העיר).

ברונסקול (מתלבט אחריה): דבריך, נעמי... נו, והכל בכלל... הן סוף־סוף... הֵה... ד־דבריך מְמָרְרִים את לבי מאד וביחוד מאותו טעם, שהם נאמרים לאחר עבור פחות מהצי־שעה של שֶהֲיָתֵךְ עמנו. דבר זה מראה, שֶאַתְ נחפזת לחיות, כמו שכתוב, כמדומני, אצל גֶקרסוב: „ולחיות נחפז ולהרגיש ממהר...״ יודע אני מראש, שתכניני בכנוי „בירוקראט״, ואף־על־פי כן...

נעמי (אינה שומעת את דבריו כלל; פתאום משסעת אותו בהתעוררות של חדוה ילדותית): ברונסקול! מהו הבנין הדק והגבוה, הנראה שם מעל לבתים הצהובים?

ברונסקול (נעלב): היכן?

נעמי – נו, שם... איש לבוש לבנים מהלך עתה על האכסדרה. הנה הוא גורף עכשיו את חטמו. רואה אתה?

ברונסקול (כקודם): אה, זהו בית־מסגד מושלמי.

נעמי (בעינים מבריקות מגיל): האח, כמה זקוף ויפה! וחרמשיהירח ממעל! טוב־טעם יש להם לאנשי המזרח!

ברונסקול (בתרעומת): כלום לא ראיתם את טוב־טעמו של המזרח עם רחובותיו המזוהמים ועם עיני־אנשיו המלופלפות?

נעמי (בחדוה): הבט נא, הבט! סנונית אחת באה וישבה בקנה שעל הרכוב. אֵל־אלהים! כמה צריך להיות נעים להביט מן הרכוב העליון-על כל העולם! בנה, ברונסקול, קן למושבי על הרכוב ההוא של המסגד – ואהבתיך!

ברונסקול (בתחנה): ועכשיו, נעמי?

נעמי – ועכשיו אתה בעיני אחד מעוזרי מערכת „השבולת", שאבי הוא עורכה.

ברונסקול (עגום): אולי עוד כמזכיר־המערכת שיינין?

נעמי – אולי. לא חשבתי על זה?

ברונסקול (בתוגה של התאוננות): האמנם באת הלום רק בשביל ארץ־ישראל?

נעמי – איני יודעת. כמדומני, לא. כמדומני, לא רציתי אלא להיות במקומות חדשים, במקומות, שאין מבינים בהם רוסית, שאין שם „קוואס", שאין על הגג פתוח של ראש־סוס ורעמתו. הן מימי לא יצאתי את רוסיה. ואולם ראשי־סוסים מצאתי אף כאן, חה־חה־חה!

ברונסקול (עגום): ולא יותר? רק לשם זה?

נעמי (מתחמקת ממנו): חדל ממני עם שאלותיך המשעממות! (נגשת אל פוגל).

יונטר (נגש אל ברונסקול העומד עצוב אצל החלון; בהשתתפות, בחשאי): „גם אתה חולית כמוני".

ברונסקול (בקפדנות): גש הלאה, שכמה! (יונטר מכויץ רגע את כתפיו ויושב עצוב אל השלחן).

נעמי (תופשת את פוגל בסנטרו): אתה, שומר, אינך טפש כשוהם... (מראה על ברונסקול ויונטר): כשנים הללו... ואולי מיטיב אתה גם לירות מהם. אבל זקן אתה כמוהם.

פוגל (משמט את סנטרו מידה; עיניו מביטות גבהו בנקודה אחת; בקרירות): זקן מהם. אבל זה מנין לך?

נעמי. – יודעת אני. הסנונית, אשר שמה קנה במרום המסגד, לחשה זה עתה באזני: „אחד מחברי־הקומונה נולד מבטן אמו סבא, השני – סבתא, והשלישי נולד במזל של נכר, שהוא זקן מאליו".

פוגל (בקרירות הקודמת): כן, זקן מן ה„פאספורט" שלו. ממש בלשון כזו אמר לי ג'אנדארם רוסי אחד בשעה שהסתתרתי תחת תעודת־המסע של שאר־בשרי בוריה והוא צעיר ממני שבע שנים. (נכנס קלמן ונושא בקבוקי יין, יין־שרוף ותופינים). והנה החבר הרביעי... הצעיר שבכולנו.

(המשך יבוא).

כְּפִיר־שַׁלְהֶבֶת.

לִפְנוֹת עֶרֶב
כְּפִיר־שַׁלְהֶבֶת
דֹּם גֹּוֵעַ;
סוּרוּ מֶנִּי,
הָאֲהוּבָה
וְהָרֵעַ!—:
כְּפִיר־שַׁלְהֶבֶת
דֹּם גֹּוֵעַ...

לִפְנֵי מוֹתוֹ
אוֹתִי יִזְכֹּר,
טֶרֶם יִדְעַךְ:
הֵן אָנֹכִי
אָחִיו אוּמְלָל,
אָחִיו נִדָּח...
אוֹתִי יִזְכֹּר
טֶרֶם יִדְעַךְ...

הוּא בִּמְרוֹמָיו
וְאָנֹכִי
עַל אֲדָמוֹת...
סוּפוֹת־קְדוּמִים
כִּי נֵעוֹרוֹת
הַהֲרָמוֹת:

מַה־לִּי, מִי־לִי
עַל אֲדָמוֹת?

פְּזוּרָה הַרְחֵק
דִּמְעָתוֹ
הַלּוֹהֶטֶת...
עַל מִדְבָּרִים
וְעַל יַמִּים
הִיא רוֹטֶטֶת —
דִּמְעָתוֹ
הַלּוֹהֶטֶת...

בְּדִמְעָתוֹ
אַסְתִּיר נַפְשִׁי,
נַפְשִׁי לָאָה,
בְּדִמְעָתוֹ
אֵשׁ־הַפְּלָדוֹת
רַבָּה־גֵּאָה
אַסְתִּיר נַפְשִׁי
נַפְשִׁי לָאָה.

אֶקַּח שִׁמְךָ
מִנִּי יַמִּים
וּמִדְבָּרִים,

מִמֶּרְחַקִּים
עִמְקֵי דְמָמָה
וְנִסְעָרִים,
מִנִּי יַמִּים
וּמִדְבָּרִים...

לִפְנוֹת עֶרֶב
כְּפִיר־שַׁלְהֶבֶת
דֹּם גֹּוֵעַ,
סוּרוּ מֶנִּי,
הָאֲהוּבָה
וְהָרֵעַ!—:

כְּפִיר־שַׁלְהֶבֶת
דֹּם גֹּוֵעַ...

לִפְנֵי מוֹתוֹ
אָחִי־כְפִירִי
יְרַחֲמֵנִי:
סוֹד מִדְבָּרִי
שֶׁשָּׁכַחְתִּי
יְחָנֵּנִי...
אָחִי־כְפִירִי
יְרַחֲמֵנִי...

האלינויי, תרע"א.

דוד שמעונוביץ.

מִסֵּפֶר הַמִּדּוֹת.

א. על האמת ועל הסתירות.

רבי מאיר היה מוצא בכל דבר מ״ט פנים טהור ושוב מ״ט פנים טמא וחבריו לא יכלו לעמוד על סוף דעתו. רבי יוסי היה מבטל דעתו מפני רצון חבריו: יודע היה בעצמו, שאינו כהן, ואף־על־פי־כן, אם יאמרו לו חבריו: „עֲלֵה לדוכן!״—יעלה. בא היש״ר מקנדיא וגדש את הסאה ואמר בהתגלות־לב מרגזת: לבקשת אלופי ומיודעי פלוני בן פלוני נעתרתי לכתוב ספר כדי להוכיח את קדמות־הקבלה; ואם יבוא מחר חברי אחר ויבקשני לכתוב ספר נ ג ד הקבלה, אעתר גם לו ואבטל את דבְרֵי הקודמים.

הנה עד היכן הדברים מגיעים! – נרגזים ונסערים אוהבי־האמת. אם היום גוזרים ומחר חוזרים – האמת מה תהא עליה? – נעלבה האמת והיא מגרה את אוהביה. ורודפת היא אחרי רודפיה הרצים אחריה ואינם משיגים אותה. ותופשת אותם, ומאנסת אותם לתבוע את עלבונה. והם נתבעים ונותנים לה את כל חפצה, אשר שאלה מהם. אולם העלובה תובעת ותובעת ואומרת „הב הב!״—ולעולם לא האמר „הון״, ולעולם לא תשבור את רעבונה, ואת צמאונה לא תרוה, וּמְזֵה רעב וצמא היא מהזות שביבי־אש בלב אוהביה – האמת העלובה.

אבל לאט לכם, לאט אנשי־האמת! מי יודע? – שמא דוקא בשעה של התגלות־לב מרגזת אהכם נתבע אדם לאמת ומגלה לה את כל לבו ואת כל האמת שבלבו? – „האמת שבלב, האמת הסובְּיֶקטיבית?!״—צועקים אתם. אבל מה יעשה אדם, שהוא יודע, שאינו יודע שום אמת שבעולם חוץ מן האמת שבלבו? – אתם אומרים: ישתוק! כלום בקש אדם מידיו, שיגלה לנו את האמת שלו, וכלום יש לאדם צורך בה?! – אבל מי יודע? אפשר האמת בכבודה ובעצמה היא שבקשה זאת מידיו, ולא רק בקשה, אלא גם אנסה אותו, ופתחה את סגור לבו, ופשקה את מחסום שפתיו. אפשר היא, האמת בכבודה ובעצמה, ערכה לאוהביה את המשחק הנפלא כיד ערמתה, ערמת־אהובה, הטובה עליה ואתם נלכדתם בפח וכלום לא ידעתם? האם לא שמעתם, כי ים של ערמה בלב אהובה—והאמת הן אהובתכם היא? האם לא תלמדו גם אתם, אוהבי־האמת, לשוט מעט במעמקי־ים ותהומותיו?

ומה לכם, אנשי־האמת, כי נזעקתם אחרי איש ישר הולך לתומו מסתירה אל סתירה כהיש״ר מקנדיא וחרפתם אותו וכפרתם בכל עמלו, אשר עמל ברדיפתו אחרי האמת, כאילו מאומה לא העלה בכל עמלו? – הן גם איש אשר כמוהו בין אוהבי־האמת שם את חלקו ובין הרצים אחריה נמנה, ובדרך מרוצתו הרבה נפתולים נפתל עם המימינים, ועם המשמאילים, ועם ההולכים בצדי־

הדרכים, ועם הקופצים לאמצע־הדרכים, ועם כל המרקדים כנגד האמת, זה על רגלו האחת, זה על החבל וזה על שברי־זכוכית, ובשעת הנפתולים כמה משערותיו וכמה מְשִׁניו נשרו, וכמה מעצמותיו נשברו, וכמה מאיבריו נרסקו, וכמה מחלקי־נשמתו נפצעו עד זוב דם ממכת־הקנאה וממכת המקנאים־לאמת או לאהבתם את האמת? — בטוחים אתם בשכר־טרחתכם—ושכר־טרחתם של אחרים ועמלם ויגיעם המרובים אינם שוים בעיניכם כלום – כאילו לא כך שנינו: „לפום צערא אגרא"?

ומצד אחר: אפשר האמת נמצאת לאדם דוקא בשעה של היסח־הדעת כדין כל מציאה שבעולם, והיא הולכת ומשתמטת מידיו כל זמן שהוא רץ אחריה ועולה שמים ויורד תהומות לחפש אותה, ועושה לו רשתות ומכמורות לצוד אותה, ובונה לו שיטות משיטות שונות בסגנונן של המְטות הסדומיות כדי לכלוא את האמת בתוכן כליאה עולמית. הן יש לכל דבר תקנה וגם לכליאה „יש תקנה— בבריחה. וכי לא ברחה האמת זה כבר מכמה שיטות, שבקשו לכלוא אותה בתוכן? או: כלום אינה עתידה לברוח מכמה שיטות אחרות, שעד עכשיו לא הספיקה עוד לברוח מהן? —והן גם שובבה גדולה היא האמת, וגם בהיותה אסורה בכלא־השיטות מְשַׁטָּה היא באוסריה, מתעללת ומסתוללת בהם. רב לכם, בעלי־השיטות הבונים שיטות לאמת!

הן, אמנם, יש לכם, בעלי־השיטות, הרבה עבדים והרבה אמהות, שהם מונארכיסטים יותר מן המונארך ומארקסיסטים יותר מקרל מארקס, והם עומדים מוכנים ומזומנים להוציא את התוצאות האחרונות מן השיטות שלכם ולנקותן מכל סתירה ופירכא, עד שאתם בעצמכם, עושי־השיטות, לא תוכלו עוד להכיר את מעשה־ידיכם ותפנו לו עורף בבוז ובשאט־נפש,—אמת נכון הדבר הזה ואין איש בקי בענינים הללו, שיטיל ספק בו. אולם כלום חושבים אתם בלב תמים, שאין אדם מכיר את אֲפִיכם שלכם, עבדי השיטות ואמהותיה, הקופצים תמיד בראש והתובעים תמיד את עלבונה של האמת בקול רם ובחוצפה מנוולת?

הלא אתם הם הנשבעים בקולי־קולות לשיטה של פכחות—ו„מטיפים למים ושותים יין" ושכר וכל משרת־ענבים, המחזיקים בשיטת אוכלי־הצמחים—וסועדים בסעודה של צהרים בבשר־שור ובסעודה של ערב—בכתלי־החזיר ומלפתים את הפת שבין סעודה לסעודה בנקנוקים ושאר מיני בשר מצטמק ויפה לו! מי לא ידעכם ומי לא נתקל בכם פעם או פַּעֲמַיִם תקלה, שתקנה אין לה?

פלונית אלמונית חֲבֵרה היא ללגיון האהבה החפשית ומקנאה לשיטתה בקנאה של תרנגולים. אפס כִּי מדי ערב בערב קול שאון נשמע מביתה, קול נפץ כלי־עץ וכלי־זכוכית מעורבב בקול ענות חרופים וגדופים של אשה מספרת עם בעלה ובקול צעקת ילדים נבהלים יראים וחרדים בעלה נדף. מה קול השאון הזה? — תמהות השכנות,—ונדחפות ומבוהלות הן רצות למקום המהומה; ומיד הן נזכרות ושואלות ועונות בבת אחת: „וכי עוד הפעם אֵחר בעלה של פלונית אלמונית לבוא אל ביתו ואשתו מקנאה לו ועושה בו נקמות, כדרכה מדי ערב בערב"? — אכן נאמנת היא לשיטתה וממנה לא תסור אפילו כמלוא נימא כל הימים וכל הלילות.

פלוני בן פלוני חבר הוא לבעלי שיטת השויון החברותי ושונא את מתנגדיה

שנאת־נחשים. מדי ערב בערב הוא מזדרז לרוץ אל אספת החברים לשמוע את הדרשה על הפועלים, שבעלי־ההון עושים בהם: אכספלואטאציה נוראה ואינם מסתפקים ב„מותר־השויון", שהם גוזלים מידי הפועלים. אלא מבקשים עצות להוריד עוד יותר את שויון העבודה, כידוע. החבר שלנו מתירא, שמא יאחר, חלילה, את הדרשה והוא שוכר לו מרכבה. אלא שדוקא בשביל זה הוא מאחר לבוא פעם בפעם. משום מה? משום שהוא עומד על המקח עם הרכב.

— הרי הטכסה לפניך! — טוען הרכב.

— וכי הטכסה הלכה למשה מסיני היא? — טוען החבר לבעלי שיטת השויון החברותי.

והנה זה חדל העתון של בעלי שיטת השויון החברותי לצאת.

— מה קרה ומה נהיתה? — שואלים החברים בתמהון של פחד והאחרים — בשמחה־לאיד.

— כלום לא קרה! עוד מעט והעתון ישוב להופיע במועדו — תחדל רק השביתה של הפועלים.

— של איזו פועלים?

— של הפועלים המדפיסים את העתון לשויון החברותי בבית־הדפוס של בעלי שיטת השויון החברותי.

— כלום יזמינו את השוטרים לבוא ולכפות את הפועלים לשוב אל העבודה? — שואל אחד בלעג את חברו. וחברו עונה לעומתו ודורש את הדבר כמין חומר:

— ההסתדרות של בעלי השויון החברותי אינה יכולה להשתמש לצרכיה בשוטרים בורגניים מכמה טעמים עיונים וטכסיסיים. על השוטרים להכנס ראשונה אל ההסתדרות ולהיות לחברים, ואז — יכה יוסי את יוסי!

ואם יאמר לך אדם: וכי מה ענין עבדי השיטות ואמהותיהן ליוצרי השיטות ולבעליהן? — אף אתה אמור לו: מעשה רבותיהם בידיהם ושיחה בטלה של עבדים ואמהות מתורה שלמה של רב היא באה!

הנה חרה אפם של אבות האוטופיות, בשקר הנורא, השולט ביחוסיהם של בני־האדם זה אל זה. מה עשו? עמדו ובנו שיטות־שיטות של אמת חברותית, שאין בה אונס וכפיה ואכספלואטאציה, אלא הכל שוים בה לעבודה ולחירות ואין יתרון לאחד על השני ואין האחד נופל מן השני. אלא מאי? מי הוא זה, אשר יאות בחברה חפשית זו לטפל במלאכות בזויות ומאוסות על האדם? — העבדים יטפלו בהן!

ואפילו אותו הענק, שכמה וכמה ננסים רוכבים עליו והוא רוכב עליהם, אפילו עמנואל קאנט — וכי נמלט הוא מן הפח? וכי אין כמה וכמה שיטות סותרות זו את זו תכלית סתירה מתרוצצות בקרב שיטתו? או כלום לא הכניס הוא עצמו ב„בקורת התבונה המעשית" כל מה שהוציא ב„בקורת התבונה הצרופה"? שני חצאי־גופים לאדם, מה שהאחד דוחה האחר מקרב, ומי יודע אם הלכה כאחד מהם, או משניהם גם יחד תסתיים שמעתתא, או — כזה כן זה מגששים הם כעורים קיר?

הלא גם אתה, האדם הגדול בענקים, גם אתה, ברוך שפינוזה,

נוקשת וגם נלכדת בפח הטמון לכל הרודפים אחר האמת! אתה, אשר צעדת אל האמת אהובת־נפשך בצעדי־ענק, פוסע והולך בדרך המלך, שכבשת אותה, ותקעת בה עמודים חזקים, והלית על העמודים פנסי־הגיון מאירים כל מחשכים, אתה, אשר רמסת ברגל־גאוה את החקרן הישר בסתירותיו מדי פגשך בו, אשר עקרת כל חוח וכל שושנה החוסמים בעדך את הדרך, אתה, אשר חתכת חתיכות חמות מנשמתך והשלכת אל שער־האשפות למען תקל עליך הדרך אל מחוז חפצך, אשר פרקת מעל שכמך כל סבל־ירושה וכל עול־מסורת ונתת את כל אשר לך – את תכלית־חייך, את בחירת־רצונך ואת אמן־אומתך – כופר האמת, או כופר אהבתך אל האמת הבהירה והפשוטה והשלמה, שאין בה כל כתם וכל גבשושית וכל ניגוד וסתירה – ואף על פי כן! כלום לא ישבת כל הימים על האבנים, סדן־הברזל לפניך ופטיש־הברזל בידיך ורתקת שלשלת של ברזל לאסור בה את כל חזיונות העולם חזיון אל חזיון, מדובק ומהודק הדק היטב מבלי היות כל רֶוח בין הדבקים, – ובאמצע המלאכה קפצת ממקומך וקראת: causa sui!. מעבר מזה חוקת־הסבה ומעבר מזה–סבה שהיא סבת־עצמותה! אין לך דבר בעולם, שאין לו סבה, ואין לך סבה בעולם, שאינה מסובבת מסבה אחרת שקדמה לה, אלא שיש לו לעולם כולו עם כל חזיונותיו סבה שהיא – סבת עצמותה, סבה שהיא בוראת ומסבבת והיא עצמה אינה נבראת ומסובבת, בחינת „בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ״!... או כלום לא אתה ישבת כל הימים ושָנית לנו: אין הטבע ענין לאהבה ולשנאה, אלא תורה היא וללמוד אנו צריכים אותה, – ופתאום פסקת מִמשנתך, קפצת ממקומך וקראת בהתלהבות: „ואהבת את ה׳ אלהיך בכל כח שבלך – זוהי כל התורה כולה״?!

ומי יודע–אולי עד שרדפת אתה אחרי האמת רדפה האמת א ח ר י ך ותפשה א ו ת ך? – כי מי הוא אשר יֵדע תעלולי נפש אהובה ומה הדרך אשר בה תבחר ללכת אל אוהביה, ואם לקראתם תלך או מאחוריהם תתפוש אותם? ומי הוא, אשר יֵדע מה יהיה משפט האיש, אשר ישא חן וחסד לפניה להושיט לו את שרביט הזהב אשר בידיה? האין יש גם, אשר תקוט נפשה בכל הענקים והגאונים, ההולכים קוממיות אל היכלה, למען התנות אהבים עם הקטנים והענוים ונכאי־הרוח הרובצים אחורי הדלת והמזוזה?–ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל על נהר־כבר.

ומבינות לרעש הנורא, המנסר בחללו של עולם מכל עברים, יש אשר ישמע השומע המולה חרישית של עגלה משרכת דרכיה במדבר־שלג, שממנו מבצבצים ועולים עיירות נדחות וישובים רחוקים.

עגלת ה צ ד י ק מ א ו פ ט ה היא, הנוסע לבקר את עדת־חסידיו, השבויים בין אומות־העולם והשקועים בטומאה, ומתוך טומאת העולם הם כמהים וצמאים ל„רעיא מהימנא״, שיאספם ויאחדם ויצרפם ויטהרם.

היום יום קרח ושלג רב. קר היום ולבן הוא וחִוֵר, ומתערבת חִוֶרֶת־השמש אשר בשמים ממעל עם לבנת־השלג אשר בארץ מתחת ועולם כולו נדמה קפוא וחור ומחוסר דם וחיים וחום.

הולך וקרב הערב ופני־המערב התאדמו באור אדום של שמש מתלקחת קודם השקיעה, ומנוגה־נגדם נראו סימני־אדמומיות פורחים ועולים על גלי־שלג

לבנים. ונמלא אוירו של עולם געגועים עזים אל חיים רחוקים וקרובים מתלקחים ושוקעים.

נפלו קרני השמש השוקעת על פני־הצדיק המלאים והשעירים ונגלו סימני הרהורים עמוקים בקמטיהם המרובים והזעירים. זקן הצדיק וכבד ומסורבל הוא אדרת־שער גדולה וכבדה, ומדי שבתו שקוע בעגלת הצב דומה כאילו נתכנס כולו לתוך־תוכו והתנכר לעולם ומלואו. אפס כי עינים לו משונות והיה כל המסתכל בהן בפעם הראשונה וחשב, שהן מביעות שויון־נפש גמור, וכשהוא מסתכל בהן פעם שניה הוא מגלה לתמהון־לבו צער עמוק מסתתר מאחורי שויון־הנפש, וכשהוא מוסיף להסתכל בהן פעם שלישית הוא רואה פתאום מאחורי שני אלה תהומות רובצות במעמקיהן, ובתהומות – אש בוערת, והאש-אש אהבת־עלומים יוקדת תמיד, לא תכבה.

פקוחות עיניו של הצדיק ומביטות הן נכחן בעולם. יודע הצדיק את העולם, רבות ראה בימי־חלדו הארוכים והעשירים במאורעות ונסיונות. בזמן שהבית הראשון היה קיים מלך היה בישראל. בזמן הבית השני כהן־גדול היה במקדש־ה'. עכשיו נשלח בפעם השלישית אל העולם לרעות את עדר־ה' הנפוץ בעמקי־הגלות. חסידים לאלפים נשמעים לו והוא יודע את הנגלות ואת הנסתרות שבחייהם ושמעבר לחייהם בעבר ובעתיד. ספר־הדורות פתוח לפניו והוא קורא בו את צער־הדורות ואת עלבון־החיים. עלבון־הגוף ועלבון־הנפש, עלבון־הגלות ועלבון־הדלות. ואין הצדיק שואל: מה פשר החלום הנורא, חלום־החיים? במה תִבָּנה ההריסה האיומה, הריסת־היחיד והריסת־הצבור? ואין הצדיק מבקש מוצא מן הסתירות ומסלול ודרך אל אמת נאצלת. מהו שואל ומהו מבקש? – א ה ב ה. אהבת ישראל הדל והסובל והרובץ תחת עול־סובלו. בדק הצדיק את כל המדות ומצא, שאין לך מדה גדולה ממדה זו – מדת האהבה. ותמה הוא הצדיק, משום מה לא חייבה התורה אדם מישראל להתעטף בטלית ולהניח תפלין בשעה קדושה של אהבה ויחוד?

ובעוד הצדיק יושב הוזה במחשבותיו מנמנם ואינו מנמנם, מהרהר ואינו מהרהר, והנה קפץ אחד מן החסידים הרצים אחרי עגלתו של הצדיק ונאחז בשתי ידיו באופני־העגלה והתחיל צועק ומיַלל: „רבי! את האמת אנכי מבקש, ואיני מניחך עד שתַראה לי את הדרך אל האמת!" ושוב צעק: „גם בבקשה זו עדיין כרוך שקר!" ואז צעק: „ואפילו בהודאה זו עדיין השקר רובץ!" וכו' וכו'. צעק החסיד, בכה ויילל, עד שנתעלף מרוב בכיות ויללות.

וקרני־השמש האחרונות כבו, ופני־המערב הכסיפו, והעולם נשקע בצללי־ערב, והצדיק נצטמצם ונתכנס עוד יותר אל תוך־תוכו, ופניו קדרו, ונתרבו ונתעמקו הקמטים שבהם, וכבדו ההרהורים הרובצים בהם, – ופתאום נעור, העביר את ידו הימנית על מצחו, לחץ בה את שתי עיניו, ואז נאנח אנחה חרישית, ופתח ואמר:

– „למה תאמר יעקב ותדבר ישראל: נסתרה דרכי מה'". מה אתה קובל, בן ישראל, ואומר: „נסתרה דרכי" בבחינת „תרתי דסתרי", נתרחקה מן הדרך העולה אל על לאלהי־האמת? נסתרה דרכי – מה'. מה' – יצא הדבר. כל הדרכים אליך הן מוליכות וממך הן יוצאות. כי ממך הכל ובך הכל. וכל מיני נגוד וסתירה

אנת הוא דקשיר לון ומיחד לון. וכגונא דאינון מתיחדין לעילא ברזא דאחד אינון מתיחדין לתתא ברזא דאהבה והתדבקית רוחא ברוחא ונשמה בנשמה בחדוה דאנפין, כמה דאת אמר: „כי חדות ה׳ היא מעוזכם״. חדות ה׳ — זוהי שמחה דיחודא קדישא ורחימתא עילאה. בחינת „כד רחימתין הות עזיזא אפותיא דספסירא הוו שכיבן וסגי לן״. חדות־ה׳ מתוך רחימתא עזיזא היא מעוזכם.

וזרם כביר של חיים, חום ואורה יָצא מנשמת הצדיק ועבר דרך צינורות נעלמים לתוך לבם של שומעי־דבריו, העומדים מסביב לעגלתו בדחילו ורחימו וקולטים כל דברי־פיו וכל תנועות־ידיו וכל רמזי־קמטי־פניו וסודי אִוְשַׁת־אדרתו. ומיד נפתחו כל הפיות לומר שיר היחוד והדבֵקות, והתרוממו הרגלים לרקוד של מצוה. זה כבר ספגו מרחקים אל תוכם את הד היום העובר ואת בת־קול־שאונה של העגלה החולפת. זה כבר עמדה לבנה חִוֶרת בלב השמים, ורקדו לעומתה כוכבים חורים ממסלותם, ונָשאו פתי־שלג בסערה, ונשבה רוח צפונית, ויללה בעצבת־ליל, ודקרה את העור ואת הבשר, והרגיזה את מוסדי־הנפש. אין יודע מכל הנעשה. אין מרגיש בצנת־קרח ואין שומע ליללת־הרוח, כי עלו מסעמקים גלים של שמחה והתלהבות, וגל את גל דוחף, והם מציפים את כל הלבבות ואת כל הנשמות ובולעים את כל החושים והרִגשים. ממעל — שמים, כוכבים ולבנה קרים משיש. באוירו של עולם פורחת נשמת־קרח, בוכות רוחות, הומות ומְיללות. מתחת — מדבר־שלג, ציה ועִרבה. ובמדבר־השלג — חסידים מרקדים ואומרים שירה לאור הלבנה...

ב. על ההשתלמות ועל החושים.

חסידי־ההשתלמות מדמים לשמוע את רשרוש הפרחים על אילן־התרבות. אשריהם שנתקלקל חוש־הריח שלהם ואינם מבחינים בריחותיהם של הפרחים הללו. ואשריהם שנפגם חוש־הראיה שלהם ואינם רואים את השרשים הטמונים במעבה־האדמה, שמהם אותם הפרחים פרים ורבים, ועל אחת כמה וכמה את הנימין הדקות, המוליכות את היניקה ממעל ומתחת לתוך אותם הפרחים.

עובדה היא מעובדות־הברזל: כלי־עבודתו של אדם וכלי־זינו שלו הלכו וקהו בעבודת התרבות הארוכה והקשה, אשר עֻבדה באדם. חדלו לכם מכלי־העבודה ומכלי־הזין, שנתנה התרבות לידי האדם, כי במה נחשבו לעומת הרפיון המתמיד של האדם עצמו וחמשת חושיו, שהם הם כלי־העבודה וכלי־הזין הראשים והראשונים בין בעבודה של השגת־העולם ובין בעבודה של כבוש העולם הזה. בעבודת התרבות נפגם חוש־השמיעה של האדם. נחלש לגמרי חוש־הראיה שלו. נתקלקל חוש־הטעם. חוש־הריח עומד להבטל. וגם חוש־המשוש נעשה לקוי.

ולא זו בלבד עשתה לו ההשתלמות לאדם. גדולה מזו יש לו עליה. עם השתלמות־התרבות ועם עלית־ההכרה באה לא לבד פגימת־החושים, אלא גם ירידת הנטיות הטבעיות. כל התרבות כולה לא נבנתה אלא מחורבנם של החושים והנטיות הטבעיות. אלא שגדול כחה של התרבות בחורבן מְבַּבְנֶין. ועד שבנתה

התרבות ביתה שלה סתרה והחריבה את בית־מקדשו של הטבע וחללה את קדושת הכהן־הגדול העומד לכהן במקדש זה – את קדושת־האדם.

ויזח החושן מעל לבו של הכהן־הגדול שנתחלל. חושן קבעו הנטיות הטבעיות בלבו של אדם לגלות על ידו מה שעתיד להיות. חוש ששי היה לו לאדם – חוש־הנבואה. בו היה אדם צופה וחש מראשית אחרית ומרגיש מקדם את דרך החיים והטוב ואת דרך הסכנה והרע ובוחר – בחירה טבעית ולא בחירה מלאכותית ושכלית – בטוב ומואס ברע. מכיון שחטא בתרבות ניטל ממנו חוש זה, ואין אדם יודע אימתי עתיד לחזור שמש גדול זה, שאבד לעולם.

חוש־הנבואה היה ממונה על עבודת־הלילה, ובחלום יספר לו לבן־אדם. בשעה ששבתו שאר החושים ממלאכתם היה יוצא חוש זה לפעלו ולעבודתו עד בוקר. החושים הממונים על עבודות־היום לא היו מלמדים לו לאדם כל עיקר אלא מקומם של דברים. גדול מהם – חוש־הלילה – זה חוש־הנבואה, שגלה לו לאדם סדר זמנים והחיה בשבילו את העבר והטעים אותו אחד מששים מחיי־העתיד. ביום היה אדם מונח מקופל בקלפה גשמית תופסת־מקום ומשיג דברים מונחים זה בצד זה במקום. משבא הלילה וחמשת החושים הסגורים במקום ישנו את שנתם, נעור חוש־הנבואה. נשאה על כנפיו יצאה רוח האדם מקלפתה הגשמית והמקומית והפליגה במעמקי־אין־סוף של הים הגדול, ים־הזמן. דורות הולכים, שזה כבר לא יכירם עוד מקומם, הגיחו פתאום מתהומות־העבר, נצבו חיים מול רוח־האדם והשמיעוה חדשות ונצורות מעולם עובר, שהיה ואיננו וממרחקי־העתיד רמזה פס־יד נעלמה את אשר יקרה לצבור וליחיד בקרב־הימים ובאחרית־הימים. בחלום־חזיון־לילה נגלו לו לאדם אותות־הזמן. וירא האדם את האותות – אדם ואדם לפי כח־ראיתו ושעור־תפיסתו. „אין אדם רואה אלא לפי מה שהוא אדם". יש רואה ואינו יכול לצרף את האותות ולתפוס אותם. יש רואה מתוך אספקלריא עכורה ודלוחה קאריקאטורין של דברים. ויש רואה מתוך אספקלריא מאירה אותות מזהירים ומאירי־עינים כתובים באש שחורה על גבי אש לבנה.

זרמו זרמי מוחשים והרגשות בלב האדם בהקיץ ובחלום. ושני הזרמים השתפכו זה לתוך זה, התלכדו והיו לכח אחד מניע את אופני־החיים. והיו החיים לאחד שלם: חיי־הקיץ וחיי־חלום נארגו למסכת אחת. לא נגרע מן החיים מאומה ולא נפל מהם צרור ארצה. וחי האדם בחיים משנה־חיים ולא הפלה חיי־הקיץ מחיי־חלום.

משבאה התרבות חתכה בחרב חדה את החיים לשנים: חיי־הקיץ לבד וחיי־חלום לבד. וערכים קבעה: יש ערך לחיי־הקיץ ואין ערך לחיי־חלום. נזרו הלאה חיי־חלום כדבר אין חפץ בו ולא נותר מהם אלא מעט מזער, שנבלע בחיי־הקיץ ולא נגלה ונודע כי בא אל קרבם. אין יד־ההתדבות תקיפה אלא בעולם הנגלה והנודע.

נזרו הלאה חיי־חלום וחוש־הנבואה אבד לעולם. מתחלה מה כתוב? – „במראה אליו אתודע ובחלום אדבר בו". ולבסוף מה כתוב? – „כי החלומות שוא ידברון". גז סודו של לילה. לפנים היה הלילה ליל־שמורים לרמז רזי לבנה וכוכבים, ללחוש סוד שיח רוחות ונשמות, חלומות וחזיונות. עתה פשט הלילה

את שמלת־הרזים, הסיר את טלית־הקודש. נדמו צלילי־לילה ונסו צללי־כוכבים. ומאור־הפנסים ברחה אפלת־הלילה. ברחה אל חביון־נפשו של האדם והליטה אותה בעננה קודרת הרת הרהורים רעים .ואימה חשכה. מחוץ-אור־פנסים ובחדרים — עצבות, אפלה ואימה.

ואם אלף פעמים ככה תשתלם התרבות ואלפי פנסים תדליק בכל קרן־זוית ורבבות רקודים תרקד כנגד השמש — ער השמש לא תגיע, ואת האימה החשכה מעולם־האדם לא תגרש, ואת הריסות־הנשמה לא תבנה ולא תשלים. וגם הנפש, שנתרוקנה בעטיה של התרבות, לא תמלא ממנה ולא תשבע הרוח. מבקשת התרבות מראשית היותה ועד עתה למלא בהכרה שכלית מה שפגמה בחושים ובנטיות הטבעיות. שואפת היא לעלות ולהגיע למדרגה של נבואת־השכל. הנבואה — זוהי המטרה העליונה והתכלית האחרונה של ההכרה. „הידיעה היא — בשביל הנבואה": Savoir pour prévoir. ואולם ההכרה השכלית אי אפשר לה מפאת טבעה להגיע לאותה המטרה הנכספה. אין צפית אחרית מראשית בלי תפיסת כללן של דברים. אבל דרכה של ההכרה השכלית להשתרך במסלה העולה מן הפרטים אל הכלל, מן האילנות אל היער, מגרגרי־החול אל כדור־העולם. מרובים הם גרגרי־החול בעולם והמטפל בהם אימתי יזכה לבוא לכדור־העולם? מרובים הם האילנות ביער ומשונה האילן מן האילן, ואפילו עלה של אילן שונה מעלה של אילן וענף אינו דומה לענף, — ובכן, איפוא, כיצד יראה מי שנשתקע באלה את היער וכיצד ישמע את סוד־המיתו וישיג את מורא־הודו ואת סוד־יחודו? וכיצד יבוא אדם מן הפרטים אל הכלל — והפרטים כה רבים וכה עצומים? — ומסתעפים הם הפרטים לפרטי־פרטים ואלה שוב הם הולכים ומסתעפים, ואין לדברים סוף, ואין לאדם תקוה לבוא על ידיהם לכללן של דברים ולסקור את כולם בכל צדדיהם וצדדי־צדדיהם, גוניהם ובנות־גוניהם בסקירה אחת — בסקירת־נביאים. הכרת־משכילים וסקירת־נביאים — אין לך דבר והפוכו גדול מזה. ועד שרדפה התרבות אחרי נבואת־השכל אבדה את שכל־הנבואה.

בר־טוביה.

(עוד יבוא).

מִזְמֹרֶת־הָאָרֶץ.

I. שַׁחֲרִית.

בְּמִשְׁעוֹל הָעוֹלֶה אֶל הָרֵי־הַבְּשָׂמִים,
הִשְׁכַּמְנוּ עִם הֵילֵל בֶּן שַׁחַר לַכְּרָמִים.

עַל מַרְבַד רַךְ יָרוֹק מַרְקֶמֶת־עֲשָׂבִים.
הַלְבִּינָה כַף־רַגְלֵךְ, אַיֶּלֶת־אֲהָבִים!

מִזֶּה וּמִזֶּה כְּבָר הֶאְדִּימוּ שׁוֹשַׁנִּים,
וּכְבָר הִצְהִיב כַּרְכֹּם; וּוְרָדִים רַעֲנַנִּים

נֵעוֹרוּ מִשְּׁנָתָם עִם צִיצֵי־הַכְּפָרִים,
אַף הֶעֱלוּ אֶת קְטָרְתָּם עַל מַעֲלֵה־הֶהָרִים.

רַק יַעַר־הַבְּרוֹתִים גַּם חָרְשֵׁי־הָרְתָמִים
עוֹד לוּטִים בִּסְדִינִים שֶׁל עַרְפִלֵּי־קְסָמִים...

וּבְעוֹד תַּחֲלִיק רַגְלֵךְ עַל פְּנִינֵי־הַטְּלָלִים,
וּבְקִמְטֵי־מַעֲטַפְתֵּךְ נֶחְבָּאִים־הַצְּלָלִים,

וְעוֹד כַּנְפוֹת כְּסוּת־לַיִל תִּסְרַחְנָה עַל סְבָכִים,
כְּבָר הֵאִיר הַמִּזְרָח! וְכִתּוֹת מַלְאָכִים

נֶחְפָּזִים וּמְקַפְּלִים טַלִּיתוֹ שֶׁל אֶמֶשׁ,
מְרַנְּנִים הַבֹּקֶר וּמְבַשְּׂרִים צֵאת־שֶׁמֶשׁ.

וַיִּפְתַּח הַזָּמִיר בִּתְרוּעָה הִימְנוּנוֹ,
וַיִּנְעַם שִׁיר־מִזְמוֹר וַיְסַלְסֵל בִּגְרוֹנוֹ.

וּבְגָאוֹן וּבְהָדָר עַל סַף־אַפִּרְיוֹנָהּ
הוֹפִיעָה הַמַּלְכָּה בְּקוֹמָתָהּ וְצִבְיוֹנָהּ!...

וַתֶּחֱרַד מְלוֹא־תֵבֵל מִיִּרְאָה רוֹמֵמָה,
וַתְּהִי רֶגַע אֶחָד מִשְׁתָּאָה, דוֹמֵמָה...

וּקְדֻשָּׁה גַם טָהֳרָה אָז מָלְאָה נַפְשֵׁנוּ,
וּתְפִלַּת־דְּמִיָּה אָז הָגָה לִבֵּנוּ,

שֶׁכֻּלָּהּ רַק אַהֲבָה—אֵין אֹמֶר וּדְבָרִים...
וּצְמוּדִים וַחֲבוּקִים עָלִינוּ עַל הָרִים.

א. צָהֳרָיִם.

...אָז תִּתְּנִי לִי יָדֵךְ, הַמְּלֵאָה רֹךְ־קְסָמִים,
וְנָרוּץ כִּצְבָאִים אֶל אֶרֶץ־הַכְּרָמִים.

זוּ־מַמְלְכוּת־הַפְּלָאוֹת! פֹּה גֶּפֶן אַדֶּרֶת,
לוֹבֶשֶׁת אַרְגָּמָן לִצְבִי וּלְתִפְאֶרֶת.

וּמַחֲנוֹת־שָׂרִיגִים בִּמְלֹא רַחֲבֵי־עָיִן
מוֹבִילִים אַשְׁכְּלוֹת חַכְלִילִים מִיָּיִן.

וַעֲנָבִים מְרֻבָּבִים בְּכֹל פּוֹרְצִים פָּרֶץ.
אֶזְרָחִים נִכְבָּדִים — הֵם יָרְשׁוּ הָאָרֶץ:

הֵם כִּסּוּ עֵין־הָרִים גַּם חוֹל גֵּיא־הַשְּׁמָנִים,
לָבֶטַח פֹּה רוֹבְצִים אֶל נִטְעֵי־נַעֲמָנִים;

מִתְעַנְּגִים עַל שָׁלוֹם, אַט יוֹנְקִים זִיז־בְּרָכָה,
מִתְבַּשְּׁלִים בְּשַׁלְוָה, — אֵין פֶּרֶץ וּצְוָחָה. —

וּבְטֶרֶם רַגְלַיִךְ הַקַּלּוֹת עָיֵפוּ
כַּצְּלָלִים מַדְרֵגוֹת־הֶהָרִים חָלָפוּ.

אָז שְׁנֵינוּ נִצַּבְנוּ עַל מְרוֹמֵי־הָאשֶׁר,
מַבִּיטִים וּתְמֵהִים עַל שֶׁפַע־הָעשֶׁר.

עַל חֹסֶן־הַפִּרְיָה, מִכְמַנֵּי־הַתַּאֲוָה,
שֶׁסְּפוּנָה אֶל קִרְבָּהּ מַמְלֶכֶת־הָאַהֲבָה...

גַּם חַמָּה, מִתְפַּנֶּקֶת עַל רֹךְ אַפִּרְיוֹנָהּ,
חוֹלֶמֶת רַק אַהֲבָה וֶעֱזוּז־אֶבְיוֹנָה:

כָּל זַלְזַל טוֹב־תֹּאַר הִיא מוֹשְׁכָה בְּרֶשֶׁת:
„אֵשׁ־אַהֲבָה!" עַל שְׂפָתָהּ הַדּוֹלְקָה אֲרֶשֶׁת;

וּמְחַבְּקָה וּמְנַשְּׁקָה בִּנְשִׁיקוֹת־לְהָבִים
כָּל אֶשְׁכּוֹל אַדְמוֹנִי, כָּל בָּחוּר בַּעֲנָבִים;

מַרְתִּיחָה אֶת דָּמוֹ, מַלְהִיבָה תַּאֲוָתוֹ
וּבְעַיִן קוֹדַחַת תּוֹבַעַת אַהֲבָתוֹ...

גַּם צָפוֹן, גַּם תֵּימָן מִתְגַּנְּבוֹת לִפְרָקִים,
מִתְלַחֲשׁוֹת וּמְסַפְּרוֹת עִם שָׂרִיגִים עֲנָקִים;

וּמְפִיחוֹת אֵשׁ־אַהֲבָה אֲדַמְדֶּמֶת כַּיַּיִן,
וּמְשַׁכְּרוֹת הָאֲוִיר עַד מִפְלָט לָךְ אָיִן!...

אָז תִּבְעַר שַׁלְהֶבֶת־הַחֵשֶׁק בַּסְּמָדַר
וַיִּפְתַּח שְׂפָתוֹתָיו לַחַמָּה בְּהָדָר

וּבְחֻמּוֹ יִתְפַּלֵּל: — חַמָּתִי, נַשְּׁקִינִי! —
וּבְחֻמִּי אֶתְפַּלֵּל: — תַּמָּתִי, נַשְּׁקִינִי!...

———

III. עַרְבִית.

לֵיל זֶה לָנוּ לֵיל־שִׁמֻּרִים:
מָחָר נָחֹג חַג־בִּכּוּרִים.
גֶּפֶן־זָהָב מְרַאֲשׁוֹתֵינוּ,
טֶנֶא־זָהָב מַרְגְּלוֹתֵינוּ;
וּמִסָּבִיב עִנְּבֵי־כֶתֶם
חוֹצְבִים אַלְפֵי לַהֲבוֹת־קֶסֶם!
וַנְּהִי שְׁנֵינוּ כַּשִּׁכּוֹרִים...
פִּינוּ מָלֵא צְחוֹק וָזֶמֶר
עַל דַּם־עֵנָב, עַל יֵין־חֶמֶר.
וּמֵרָחוֹק שִׁיר־כִּנּוֹרִים
רַךְ וּמָתוֹק, רַב־תִּפְאֶרֶת,
שִׁיר־הִלּוּלִים, נִגּוּן־קְסָמִים,
רֵיחַ לוֹ כִּקְטֹרֶת־בְּשָׂמִים,
אַט מִשְׁתַּפֵּךְ מִתְבָּרֶרֶת
וּמִתְנַשֵּׂא בִּכְרוּב־זֹהַר,
וּמִתְנוֹצֵץ בִּשְׁמֵי־טֹהַר
עַד הֶעְלִימוֹ שָׁם בָּרָמִים... —
אָז תַּמָּתִי, צְבִיַּת־כְּרָמִים,
תָּעִיף עֵינָהּ בִּי—אֵשׁ לוֹהֵט!
וַאֲנִי בוֹעֵר, לִבִּי רוֹעֵד...
וּבַחֲרָדָה בִּשְׁנֵי־שְׂפָתָהּ
נָגְעָה שְׂפָתִי... אָז נִשְׁמָתָהּ
עִם נִשְׁמָתִי הִתְלַכָּדָה
בִּנְעִים־צִלְצוּל גִּיל וּרְעָדָה —
רַעַד כַּנְפֵי בֶּן־הַיּוֹנָה,
גִּיל הַנְּשִׁיקָה הָרִאשׁוֹנָה!...

IV. לַיְלָה.

בַּכִּנֶּרֶת הָעַלִּיזָה תַּפְלִיג סִירָה, —
סִירַת־אֶרֶז יְפֵהפִיָּה, —
לֵיל־דְּמִיָּה. הַכִּנֶּרֶת אוֹמְרָה שִׁירָה, —
שִׁירַת־פֶּלֶא אַט הוֹמִיָּה.

וּמִמַּעַל פְּרוּשָׂה חֻפָּה עַל רֹאשֵׁנוּ,
חֻפַּת תְּכֵלֶת, תַּשְׁבֵּץ־כֶּתֶם;
מַרְבַד־קֶסֶם יְרַפֵּד תְּכֵלֶת מִתַּחְתֵּינוּ,
וּבַתְּכֵלֶת שְׁבוֹ וָלֶשֶׁם.

מֵעַל שְׁפָיִים תֵּאָתֶה צָפוֹן, — צְעָדִים קַלִּים...
לַכִּנֶּרֶת הֵם נֶחְפָּזִים,
צוֹפְנִים רָזִים... אָז יָנִיעוּ רָאשֵׁי־גַלִּים
הַתַּלְתַּלִּים הַמּוּפָזִים.

אַף יָנוּעַ זְהַב תַּלְתַּלֵּי רֹאשׁ־יָפָתִי,
מַלְכַּת־כְּרָמִים, רַבַּת־קְסָמִים...
אָז כַּחוֹתָם לִי שַׂמְתִּיהָ עַל לִבָּתִי,
הַחוֹצֶבֶת אֵשׁ־עוֹלָמִים!...

י. טולסקי.

הַפְּרוֹבְלֵימָה שֶׁל הַסִּגְנוֹן בָּעִבְרִית הַחֲדָשָׁה.

מאת

זלמן עפשטיין.

כל זמן שעם ישראל חי חיים הגונים וטבעיים על אדמתו, היתה לשונו הלאומית לא „לשון־הקודש״, אלא לשון־החיים, לשון העם המתפתח בעיקר מתוך השפעתם של חזיונות־הטבע, העוטרים אותו מסביב והמטביעים עליו את חותמם. ואם אותה התקופה כוללת בתוכה גם את היצירות הקדושות להאומה, הנה עלינו להבחין, כי זו היתה קדושת החיים בעצמם. לאמר, אותם המרום והטוב והיפה והשלם, השואבים את כחם החיוני מן החיים האנושיים במהותם העליונה ואליהם הם גם שבים, יען מקור אחר לא יָדעו ולא ישיגו. כי צריכים אנו לדעת זאת ולחשוב לאמת גמורה: „לשון־הקודש״ במובן התיאולוגי והדתי לא היתה יכולה להתרומם לעולם לאותו הגובה, שהגיעה לו הלשון העברית בתקופה המזהירה של הנביאים. רק לב־אדם חי וחפשי ודופק בחזקה ושואף והומה ומתגעגע לנשמת־היקום, ליפעת־החיים, לגאון המאורות ברקיע־השמים, לשלל צבעי־הקשת של יצירת אל חי בכל פנות הטבע. — רק לב־אדם כזה היה יכול לברוא אותה שפעת ההוד הדבורי, אותם הנאומים הנאדרים והמוצקים, אותו המעין החי של עוז ורגש, של נועם ורוך, של תרועת־הרעם והוד־הברק מעבר מזה ואותם הגיגי נפש חמה ואוהבת בהשתפכה בסתר חביונה מן העבר השני: הן הן החמודות הנצחיות של ספרי נביאינו, המקסימות אותנו ומוליכות את נפשותינו שבי לפני נוגה־זורחן עד היום הזה, מבלי אשרנם ליחן ופג טעמן, למרות אלפי השנים המפרידות בינין ובינינו. זה כחה של יצירה רוחנית חיה, הנשענת בכל מהותה ואיכותה על המציאות השלמה ושואבת את כל עזוזה ומתקה מ„אהיה אשר אהיה״ של הטבע אם כל חי! —

אך לא ארכו הימים הטובים לישראל. בא שמשו בצהרים ויכבה נרו. הָגלה ישראל מארצו, הָפְשְטוּ מעליו כבודו ונגזלה חירותו, הוא ורוחו גם יחד היו לבז ולמשיסה, וישח עד ארץ ויגיע עד עפר. נאלמו דום מנעימי־זמירותיו, שחו ואינם גאוני־הרוח חוצבי־הלהבות ברעם־לשונם, בא יום־הפקודה על השפה היפה והענוגה, החיה והרעננה, וברדתה ממרום הר־ציון ומקראיה, משניר ומחרמון, מן הלבנון ומן הכרמל, ותגלה בבלה לנוע על אדמת־נכר אבלה ושוממה, התכַּנסה בצעיף־אלמנותה ותצטמצם ותתכווץ בגווילים, בגליונות, בספרים — ותהי ל„לשון־הקודש״ . . . איה היא השולמית, ה„נשקפת כמו שחר, יפה כלבנה וברה כחמה״? איה בת־ציון החמודה, ה„מקוטרת מור ואהלות עם כל ראשי־בשמים״ ויורדת „לראות באבי הנחל, — לראות הפרחה הגפן, הנצו הרמונים״? איה היא „בת־נדיב״ עם „צוארה כמגדל השן״, עם „עיניה ברכות בחשבון״, עם „ראשה עליה ככרמל״, עם „ריח אפה כתפוחים וחכה כיין הטוב״? הה, עם עני ודל, עם גולה ונענה ונדח! ב„לשון־הקודש״ לא ישירו עוד „שיר השירים״, לא יְרוּנַן ולא יְרוּעַע; ב„לשון־הקודש״ מתובלת ארמית יחוקו חוקים,

יגדרו גדרים ויעשו סיגים, יגזרו גזרות ואסורים, וזה כל האדם, ואלה הם החיים וזו כל ההויה, ראשית הכל ואחרית הכל... הן אמנם במקצוע החוקים, בכל הנוגע להגיון ומדע, התעשרה אז הלשון העברית במדה מרובה ובמקום טל־הילדות של ימי־פריחתה אנו מרגישים בה „כח־גברא" של ימי־העמידה. אך הסגנון הספרותי לא ימצא ספוקו בצד ההגיוני והמדויק של החיים והוא דורש בחזקה להיות כלי־מבטאו גם של הצד הפיוטי שבחיים. ועל־כן, כאשר לא יכלה נפש האדם מישראל להסתפק גם בעניה הגלותי בעולם הצר של חוקי הדת וכבליה ותבקש לה מוצא לעולם יותר נוח וקרוב ללב האדם, הושיטו לה את האגדה, „בת־ישראל" אף היא, ישרה ותמימה, צנועה וערפלית' ולנוספות לה — את התפלות ואת התחנות... ונפלא הדבר, שגם האגדה והתפלה, כל זמן שהיו עוד קרובות להמקור של החיים הארציים והטבעיים, שמרו בקרבן את הלחלוחית של אותם החיים, ואם גם חסרו את עליצות ההויה' את ברק זוהר החיים וגאון־משושם, לפחות הביעו בעומק מיוחד וגם ביופי מיוחד את צער־החיים, את תהום היגון העממי על ההוה ואת תנחומות־יה על העתיד המקווה; הצבעים היו, אמנם, כהים ונוגים, הלשון — עלובה ובוכיה והומיה, אבל איך שהוא הלא היו צבעים, היתה גם שפה בעלת־תוכן, — שפה אנושית, לבבית, מדברת אל הנפש ויורדת לעומקה ומעוררת ומחממת אותה. אולם באותה מדה שתקופות־החושך של הגלות התרחקו ממקור החיים והלשון של האומה בימיהם הטובים והפורים, באותה מדה הלכו גם האגדה והתפלה הלוך וחסור, הלוך והתפשט את יהר הפלטה מלחלוחית החיים הבריאים של העבר, הלוך והתלבש באיזו בלויי־סחבות המעוררים רק זְוָעה. האגדה היתה לדרשנות מפולפלת, נבובה ועקומה, חסרת־פנים וחסרת־תוכן, אֲשר אדם בריא בשכלו לא יבינה כלל וישום וישרוק לה. והתפלה היתה ברובה לאותם הפיוטים והפזמונים של ימי־הבינים, שקשה למצוא דוגמתם לרוע ולחוסר־טעם בהיותר גרוע, שיָצר הסגנון האנושי מעת היותו עד היום הזה. הביטו! אדם קדמוני, איזה דֶרְוִיש ארמי מימי־בראשית, נושא משלו עברית ואומר: „מארם ינחני בלק מלך מואב, מהררי־קדם: לכה ארה לי יעקב ולכה זועמה ישראל! — מה אקוב לא קבה אל ומה אזעום לא זעם ה'?! כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו: הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". עתה משכו־נא קו של עבודה תרבותית, גם אנושית־כללית וגם ישראלית, במשך אלפים וחמש־מאות שָׁנה, והקשיבו נא לפייטן עברי, הנושא מְשָׁלוֹ אף ה[illegible] ואומר: „ארשה ארוש רחשון, באֶרֶשׁ ניב ולשון, אתחין בחין לחשון, דבבי מלעשון, בעד נצורי כאישון, אפגעה בלי לישון, בקשה כשי נחשון, ארצה בראשון" (תפלת טל). אל אלהים! אנו משווים נגד עינינו את התקופה, שבה חי הראשון, ואת התקופה, שבה חי השני, ומציגים אנו אחרי־כן במערכה את העברית ואת סגנון־הדבור של הראשון ושל השני—ואנו משתאים ומשתוממים, עד כי מלה אין בפינו להביע כמו את רגשי התמהון העוברים כל גבול. בסגנון הראשון מדבר לנו אדם, ולו גם אדם קדמוני, פרימיטיבי. אבל אדם, אשר מתנת־יה, הדבור האנושי, ככר מתנוססת בקרבו בכל הודה והדרה, ואמרותיו מה מְדודות ומה שקולות הן! וכמה יופי בהן, כמה עוז, כמה נועם־ההרמוניה, כמה חמדת השפה העבריה גם בלבושה הקדמון והעתיק! והשני — הרים, כַּסונו! הלא בדבור הפשוט והטבעי של חצי־הפרא באיי־הים יש יותר אנושיות, יותר הבנה, יותר ממשות מאשר בלהג

המשונה והמקולקל כמו בכוונה של הפייטן העלוב הזה, שקשה לנו גם לעמוד על אָפיו ולהבין איזו הדרך נולדו ונקלטו במוחו מין נאומים הסרי כל צורה וכל תוכן כאלה, מין קשורי־מלים, שגם פרא־אדם אינו מסוגל להביאן בחוברת. ובשלמה כל הרעה? איה הוא המקור לחזיון מחפיר וחולני כזה: כי שפה יפה ומלאה לשד וחמדת־עלומים, שעוד לפני אלפי שנה הצליחה להתרומם לגובה מסוים, תתנַוֵל כל־כך ותרד לשפל־המדרגה, להדיוטא התחתונה, שאחריה אין עוד אָנה לרדת? – הסבה היחידה היא, כי הלשון האומללה, בהתרחקה כליל ממקורה ובהִנָתקה מעל האדמה ומעל החיים, היתה אך ורק ל„לשון־הקודש", ובריות צנומות וחנוטות וכלואות בד' אמות של הדתיות המופשטת, פשטו עליה, על אותה „לשון־הקודש", ועשוה גל של עצמות יבשות, של חרשי־אדמה, של איזו צירופי־מלים משונים, שבהם מחברים קמיעות ולהטים, אך לא בהם מביע האדם החי את הגות לבו ונפשו...

ולצערנו, אם גם העלבון הלאומי יגדל בזה מאד, עלינו להודות על האמת המרה, כי בכחותינו העצמיים מבפנים לא יכולנו להשתחרר מן הרקב והחלודה, שהטביעה הגלות על לשוננו העתיקה. רק בנשוב רוח חדש מחוץ למחנה־ישראל, כאשר הביאו אותנו החיים במשא־ומתן רוחניים עם הגויים ההרבותיים, רק אז חי גם רוחנו בקרבנו ונעורר לחיים חדשים גם את לשון־האומה. את החזיון הזה ראינו בתקופת ספרד־ערב, בתקופת איטליה וביחוד בתקופת ההשכלה החדשה מימי בן־מנחם והלאה. בשתי התקופות הראשונות באו לשפתנו ימים טובים ונולדו לה יצירות יפות על־ידי אנשי הרוח והכשרון, שעלתה בידם להתוַדע אל הקולטורה האנושית־הכללית ולשאוב משם טוב־טעם והבחנת הנאות והיפה. אולם הדתיות האוירית המרובה, שהיתה בתקופות ההן המשפיע הראשי בחיי ישראל, לא נתנה גם לאנשי הכשרון והטעם הטוב להשתחרר כליל מן העבותות של „לשון־הקודש", הצנומה והחנוטה והקבורה כולה בגְוילים. ורק בתקופה היותר חדשה, כאשר חדל „רחוב־היהודים" להיות עולם כלוא בפני עצמו וספג אל תוכו את רוח העולם האנושי־הכללי, –רק אז הופיע אור חדש באמת על הלשון העברית העתיקה ולאט־לאט, אם גם בכבדות ואחרי מלחמה רוחנית ארוכה עם הישן והבלוי, הסירה מעליה את צעיף־אלמנותה של „ל ש ו ן־ה ק ו ד ש" ותהי – ל ל ש ו ן־ה א ד ם, ללשון הלב והנפש, לבאת־כחם של החיים, כמו שהם מתגלים בטבע ובתרבות של האדם.

אך בראשית דרכה החדשה נגלתה לפנינו פרובלימה עצומה, שעד היום עוד לא מצאה את פתרונה המספיק. מזרח ומערב נפגשו, ובהיותם פונים לעברים שונים קשה להם לדור בכפיפה אחת. הלשון העברית ביסודה היא כולה מזרחית, ולא רק מזרחית, אלא גם מזרחית־עתיקה מתקופה נחפה בהדרת השיבה, אשר ממנה, מאותה התקופה המזהרת, היא שואבת את כל ליחה ומתקה ועזוזה. ואולם איש־ישראל החדש הוא כבר אדם מערבי בכל הגיונו וטעמו. צריך, איפוא, להשלים בין שני הגורמים הקיצונים הללו ולהביאם בחוברת.

המזרח הוא עשיר בשפעת־הצבעים, בהשתפכות־הנפש, באיזו הבעת גדלות עליונה של רצון־האדם, והמערב מצטיין בבהירותו, ביושר־הבעתו, בדקות המחשבה והרגש, בסדרנות חרוצה, ולכל לראש – בדייקנות זהירה וחוהכת, שהיא מתאמת לאמת של החיים בגרעינם המציאותי, – דבר שחסרונו מורגש ביחוד במזרח העתיק. אמנם, בחלקת המדע, כמו בתורת־המשפטים,

וְתר המזרח עוד בימי־קדם על אפיו הצבעוני, והלשון העברית סגלה לה, כמו שכבר העירונו למעלה, את הסגנון הברור והמדויק של המשנה והתלמוד. אולם בחלקת־הפיוט במובן הרחב, לאמר, בכל אותם המקצועות, שהסגנון האנושי אינו אסור בהם בעבותות המדע ההגיוני והוא תופס את התגלות־ההויה בחירות־האמנות, חירות היצירה הפנימית של נפש־האדם, — שם שמרה הלשון העברית את צביונה המזרחי בכל תוקף, וכאילו בחזקת־היד לא נתנה להמערב לשנות את פניה העתיקים. שירים מוסיפים לכתוב גם עתה בלשון־התנ"ך. והדבר הוא מובן וטבעי למדי. הן כל זכות־הקיום של הלשון העברית ספונה ביצירות הלאומיות הגדולות בנות־המזרח אשר לעם ישראל. כי לולא הן אז אבד כבר כל זכר לה מיום שחדלה להיות שפת־הדבור לעמה, וכיון שכן הלא לא תוכל להנתק ממקור חייה. על־כל־פנים היא מרגשת תיכף את כל חולשתה וחוסר הבסים לעצם קיומה מדי ינסו להעמידה כליל ברשות־עצמה, בלא קשר אורגאני לאותן יצירות־המזרח הגדולות. והאמת נִתְּנָה להאמר, כי בשעה שאנו משתמשים בחלקת הפיוט בעברית מערבית, לאמר, בשעה שאנו מפשיטים מן העברית את כל צורתם המזרחית של כתבי־הקודש ולוקחים רק את השלד, את המלות הבודדות, אשר מהן נבנה את דבורנו לפי כל חוקי הבניה־והגזרה של המערב, — אז מרגישים אנו בלי משים, כי לפנינו רק צל של שפת־עבר, צל של לשון מתה, שעל־פי איזה קאפריסה של ההיסטוריה עוד לא נשכחה ואנשים מתעקשים לכתוב ולדבר בה; ואז היא לנו אולי יותר שפת־כנען מאשר היא שפת־עבר. כי שפת־עבר האמתית, השפה הלאומית של עם־ישראל, לא תצויר בלבושה הפיוטי בלא הליח והרעננות של כתבי־הקודש, את נשמתה, את תמצית־הויתה אנו נוטלים מן הלשון העברית בשעה שאנו מפרידים בינה ובין יצירותיה העתיקות העולמיות. היצירות ההן הן המצע הטבעי של שפת־עבר כמעט באותה מדה שחזיונות־החיים הם המצע הטבעי ללשון־האדם בכלל. כי השטח הנפלא של חיי ההוד והעוז עם נקודה מרכזית של קדושה אלהית, שעליו הונח יסודן של היצירות ההן, הוא כל־כך עשיר ושופע בתמצית האנושיות העולמית שבו, עד שגם בכלי שני יספיק די חומר ליצירותיו הרוחניות של האדם הישראלי, שהוא קרוב לאותו השטח ההיסטורי ובא עמו במגע ומשא המידיים.

הנה כי כן, הפרובלימה הגדולה, שיצרה התנגשות המזרח עם המערב בעברית החדשה, היא — למצוא את הנקודה הנכונה, שבה יתמזגו באופן נאות הזרמים הקיצונים משני הצדדים, מבלי שהאחד יטשטש את צורתו של השני. לא טשטוש־הצורות דרוש לנו, אלא התמזגותן. באותה שעה, שהעברית החיה צריכה לכתוב ספר־כריתות לעדי־עד להסגנון המזרחי בנוגע להגזמה, למזמוז־המחשבה, לצעקנות הגונים ושטחיות העבוד והתאור, ולרכוש לה את הסגנוי המלוטש והדק של המערב המפותח, היא חייבת ביחד עם זה לשמור כבבת־עין על השפע הגדול של מקורה העתיק, מקור החיים והקיום של נצח־ישראל, ולא להפסיק אף רגע את הזרם הרוחני, השוטף להוכה מן היצירה המזרחית הגדולה, יסוד־היסודות של עם־ישראל.

וכי התמזגות כזו היא אפשרית באופן היותר שלם — יכולים להוכיח לנו סופרי־המופת של ספרותנו בתקופה היותר אחרונה.

מַצַּב־הַיִּשּׁוּב.

כמדומה, שהגיעה השעה לדעת את מצבו של הישוב בארצנו כמו שהוא ולהביא בחשבון מפורט מה שנעשה בארץ־האבות בשלשים שנות התחיה ומה שיש עכשיו לעם־ישראל בארץ־ישראל.

רואים אנו גם במושבות וגם בערים, שהנסיונות שלנו „הללו נוצצים והללו נובלים": מֶשֶׁק כפרי אחד, שהחלוצים עמלו בו שנים רבות, כתעשית היין והמשי, הולך ויורד מעל במת־הכלכלה שלנו וכנגדו משגשג ועולה משק אחר. המזרע אינו מצליח ביותר, וכנגדו הולכות הנטיעות, מלבד הגפנים והתותים, ומתפתחות באופן רצוי מאד. כדאי, איפוא, לעמוד על החזיונות האלה ולהכירם כראוי, ואז אולי יעלה בידינו לכונן את מעשינו באופן שלא נצטרך לאבד זמן, ממון ונפשות על נסיונות שאין בהם ממש ונתעסק רק בדברים שיְקרבונו אל מטרתנו. — לתכלית זו אנסה לתת דין־וחשבון מפורט ממצב הישוב כמו שהוא עתה. וכדי שלא אִכָּשל בידיעות בלתי־נכונות אני דן לא על־פי השמועה, אלא אך על־פי מראה־עיני בלבד. ולפיכך אצייר תחלה את המצב ביהודה, שעברתי בה גם בשנה זו הרבה פעמים ובחנתי בחינה מדויקת, עד כמה שיָדי מגעת. את המספרים והידיעות, שקבלתי מן הועדים ומאנשים פרטיים, עד שנוכחתי הוכחה פנימית עמוקה, שהם מכוונים ומדויקים ומתאימים אל המציאות.

ועוד הערה אחת רוצה אני להעיר.

את הישוב צריך לחלק לא ל„חדש" ול„ישן", כמו שנהגו סופרינו עתה, אלא לעירוני ולכפרי. ולפי שזה האחרון היא יותר הביב עלינו מפני שהוא העמוד הימני, שתקותנו נשענת עליו, אני מדבר עליו ראשונה.

I. ארץ־יהודה.

א. הישוב הכפרי.

משעה שכורמי ארץ־ישראל הוכרחו לעקור כמחצית גפניהם ולהתיאש מִגדול עצי־התות ותעשית־המשי והתחילו להתעסק בענפי־פרנסה אחרים, — מני אז ירדה ראשון־לציון מגדולתה, ולמרות היקב הגדול שלה ומכונותיו הענקיות נעשתה מושבה זו שניה במעלה, ואת מקומה, בתור גברת־המושבות, שבה חוזים חזות־הכל של הישוב, ירשה אחותה הבכירה פתח־תקוה. ולפיכך נתחיל במושבה זו.

פתח־תקוה. שטח אדמתה 23,854 דונאם. אדמתה מסוגלת גם למזרע, אך הואיל שהיא טובה גם לפרדסים ושאר מיני נטיעות, שהכנסתן יותר מרובה ויותר בטוחה, היא הולכת ומתכסית במיני אילנות שונים. אמנם, גפניה הולכות ומתמעטות לפי שהטפול בענביהן דורש יגיעה מרובה וממון הרבה. מפני שצריך להוביל את הענבים ל„ראשון" (בפתח־תקוה אין יקב), הם מתמזמזים בדרך ומרובה פְּחַת־משקלם, ואף היין הנעשה מהם יוצא גרוע באיכותו. ואחרי כל העמל גם ההכנסה אינה משביעה רצון. ולפיכך „מחליפים" את הגפנים בנטיעות אחרות, כלומר, עוקרים אותן ונוטעים

במקומן עצי־פרי שונים, שפירותיהם אינם זקוקים לעבוד וקונים קופצים עליהם בשעדיין הם בוסר.

נטיעותיה של פתח־תקוה הן:

גפנים 1,606 דונאם.
שקדים 4,675 „ [1].
פרדסים 4,000 „ [2].
זיתים 700 „

בסך־הכל 10,981 דונאם.

וביחד עם הנטיעות הצעירות של שנה זו משתרע שטח־הנטיעה על 13,000 דונאם.

הוצאת על דונאם של נטיעות מתחילת הנטיעה עד שנת ההכנסה הנירמאלית המבוארת להלן היא:

הפרדס[3] מן 1,000 עד 1,500 פראנק[4].

נטיעות, שאינן דורשות השקאה:

הגפנים מן 130 עד 150 פראנק.
השקדים והזיתים „ 100 „ 120 פראנק.

ההוצאה השנתית על העבודה התמידית עולה על כל דונאם:

פרדס מן 80 עד 100 פראנק.
גפנים „ 15 „ 20 „ [5].
זיתים „ 15 „ 20 „ [6].
שקדים „ 15 „ 20 „

ההכנסה הנורמאלית מתחלת בשנה השביעית הן בנטיעות בית־השלחין (בפרדסים) והן בנטיעות בית־הבעל (שאינן דורשות השקאה). יוצא מכלל זה הזית, שהכנסתו הרגילה מתחלת אצל הערביים במלאת לו י״ח — כ׳ שנה ובאופן־הנטיעה העברי — בשנה הט״ו, ולפעמים הוא מגיע לה גם כשהוא בן י״ב.

שעור ההכנסה הנורמאלית של הדונאם „ניטו״ (אחר נכוי כל ההוצאית) בשנים כסדרן הוא:

הפרדס מן 150 עד 200 פראנק [7].
הגפנים „ 20 „ 30 „
השקדים „ 30 „ 40 „
הזיתים „ 20 „ 30 „ [8].

---

1) וביחד עם אלו, שנטעו בשנה זו, יעלו עד 5000 דונאם.
2) וביחד עם הנטיעות של שנה זו—5,500 דונאם.
3) בשם „פרדס" (ביירה) נכללים כל מיני אילנות הטעונים השקאה. גן של שאר עצי־פרי נקרא בשם „כרם". בפרדסי פ"ת יש גם קצת לימונים, אתרוגים, תפוחים, אגסים ושזיפים, אבל העיקר הם תפוחי־הזהב.
4) הכל לפי טיב האדמה ועומק המים.
5) זולת דריכת הענבים.
6) זולת כבישתם.
7) יש פרדסים המכניסים הרבה יותר, אך ממקרים בודדים כאלה אין למדין.
8) ההכנסה מן הזית עדיין לא הוברה כל צרכה: את הכנסתם של הערביים קשה לדעת בבירור, והשטחים של נטיעות הזיתים שבמושבותינו עדיין הם קטנים וזיתיהם צעירים והכנסתם אינה ברורה עדיין. כשיתרחב מטע הזית אצלנו בודאי תתעורר שאלת בתי־בד לעשית שמן. אך מעשרים עד שלשים פראנק יביא הדונאם של זיתים בכל אופן.

מכאן אנו למדים:

א) שהנטיעות של פתח תקוה שוות:

4,000 דונאם פרדסים על־מקח 1,500 פראנק—6,000,000 פראנק [1].
10941 " גפנים, זיתים ושקדים " 200 " —2,200,000 " [2].
1500 " נטיעות של שנה זו, שעיקרן
פרדסים, על־מקח 400 פראנק הדונאם—600,000 "

בס"ה הן שוות 8,800,000 פראנק;

ב) שההכנסה הנורמאלית הנקיה מן הנטיעות הקיימות, כשתתבשלנה כולן, תהיה בעוד שתים־שלש שנים:

מן 4,000 דונאם פרדסים מן 600,000 עד 800,000 פראנק
מנטיעות בית־הבעל " 300,000 " 400,000 "

בסך־הכל מן 900,000 עד 1,200,000 "גיטו".

ובחשבון זה לא הובאו הנטיעות החדשות כלל.

ג) שההוצאה השנתית על העבודה התדירית של הנטיעות, לבד אלו שנטעו בשנה זו, תעלה:

על הפרדסים מן 320,000 עד 400,000 פראנק
על נטיעות בית־הבעל " 165,000 " 220,000 "

בסך־הכל מן 485,000 עד 620,000 פראנק

וכשנוסיף על סכומי הוצאה זו את הוצאת העבודה על הנטיעות של שנה זו, שעיקרן פרדסים ושתדרושנה בשנה השניה לנטיעתן לפחות כמאתים פראנק לדונאם, נמצא, שפתח־תקוה מוציאה עתה על עבודה ערך מיליון פראנק לשנה. וכשנחלק סכום זה על חמש מאות, כלומר, על השכר הבינוני של הפועל הבינוני התמידי, המרויח 500 פראנק בשנה, יֵצֵא לנו: שמושבה זו מעסקת אלפַּים פועלים תמידיים, מלבד העבודה בנטיעות הנוספות, שהן הולכות ומתרבות מדי שנה בשנה, ומלבד הובלת היבול ליפו.

השקאת הפרדסים היא יותר אינטנסיבית ממה שהיה נהוג אצל הערביים. אמנם, יש באר מיוחדת לכל פרדס בן 50—80 דונאם. אבל ההשקאה נעשית לא באופן הפרימיטיבי – על־ידי בהמה המסבבת את גלגל הבאר – אלא על־ידי משאבות ובכח מניע של נפט ("מוטורים", שמסיקים אותם בשמן־אדמה). עכשיו התחילה אגודת־מסחר אחת להשקות פרדסים בכח משאבה, שמעלָה מים מנחל הירקון, העובר בגבול המושבה. השקאה זו תמעיט מעוט הגון את ההוצאות על כּרִית בארות מיוחדות והעלאת המים מהן. אולם אגודה זו עושה לעת־עתה את מעשיה במתינות גדולה והפרדסים החדשים עדיין הם זקוקים לבארות מיוחדות.

הנטיעות—ביחוד של הפרדסים—טובות הן הרבה יותר מאותן של הערביים והמבינים עורכים דונאם פרדס של פ"ת כנגד 5 דונאם של יפו. כי גם האילנות וגם הפירות משובחים הם הרבה מאותם של הערביים בעלי הפרדסים שביפו וגם ההכנסה מהם היא הרבה יותר גדולה.

---

[1]) אדמת הפרדסים כשהיא לעצמה ערכה כמאתים פראנק הדונאם ושל נטיעות בית־בעל—100 פראנק.

[2]) להקלת תפיסת החשבונות נתעגלו הסכומים קצת בפרק זה. וכן בשאר הפרקים.

האדמה, שעדיין היא ריקה מנטיעות, נזרעת תבואות, כגון חטים, שעורים, דורה, משמש ואבטיחים. אבל משק־המזרע רפוי הוא בידי בני פ״ת מפני שהכל עומד לנטיעה. אף־על־פי כן גם המזרע מביא להחרוצים — אף אם עוסקים הם בו דרך־ארעי–הכנסה הגונה, שאפשר לערכה בסך ששה עד שמונה פראַנק לדונאם „נִיטוֹ".

כבר השמענו, שחלק גדול מן הנטיעות עדיין לא הגיע לשנות־הכנסה. על־כן הביאה שנת תר״ע רק ערך 600,000 פראַנק הכנסה ושנת תרע״א — כשמונה מאות אלף פראנק. ובכן הכניסה אפילו שנת תרע״א פחות ממה שהמושבה מוציאה עכשיו על עבודת־הנטיעות. אבל אין ה„תקותים" מצטערים על זה, כי הנטיעות הגמלות מחזקות במספרים ברורים את הבטחון בהכנסה, ששאר הנטיעות עתידות להביא כשתגמולנה כולן.

על השאלה: „מהיכן המושבה חיה אחרי שהיא מוציאה לעת־עתה יותר משהיא מכנסת?" — נשיב במרוצת־דברינו.

הבר והשקדים הם סחורה חריפה, שהקונים מפתים את בעליהם בכל מיני פתויים, שימכרום בהקדם. בעודם בגורן ובאוסם משלמים הקונים בעדם „טבין ותקילין" וסוחר בסוחר מתחרה למשוך את המוכרים אליו. והפירות, שחדשו אחינו בני־ישראל בפרדסיהם: התפיחים, האגסים, השזיפים וכיוצא בהם, נמכרים בנקל, וסוחרי־הירקות של יפו באים להמושבה ומשלמים בעד הפירות הללו במזומנים. — אפשר שחריפות זו של המכירה באה מתוך שֶׁמינים אלה עדיין הם מועטים בארץ־ישראל ועדיין אין אצל אחרים פירות משובחים דוגמתם; וכשיתרבו תתעורר שאלת־השוק. אך כפי שבכלל ממעיטים בנטיעת האילנות האלה וגם אפשר להוביל פירותיהם למצרים הקרובה, החשש לחוסר־שוק עדיין הוא רחוק מאד. ומה שנוגע להשוק של תפוחי־הזהב, שעליהם בנויה כל תקות הפרדסנים, הנה תגרי־יפו הערביים, העוסקים במקצוע זה עשרות שנים, מרובים הם, ואף־על־פי שעסק זה הוא ספיקולאַטיבי מאד ועושר ודלות צפויים לבעליו בכל רגע, אף־על־פי־כן מספר הערביים, הנעשים לסוחרים בתפוחי־זהב, הולך ומתרבה בכל שנה ושנה והם קונים את הפירות כשעדיין הם מחוברים לאילנותיהם אם על־פי מספר התיבות, כלומר, קוצבים מחיר לכל תיבה, שהקונה צריך לקבל בתוך הפרדס [1], או על־פי מחיר כללי, שהם קוצבים בעד כל הפירות של הפרדס של אותה שנה, כדרך שמוכרים גני־פירות ברוסיה. —

משעה שנעשו הפרדסים למשק עקרי בפ״ת נוסדו בה שתי אגודות לממכר הפוחי־הזהב והן ה„פרדס" וה„אוניון". שתיהן אגודות משותפות הן, שפרדסנים יהודיים של המושבה והסביבה משתתפים בהן, והן קונות תפוחי־זהב גם מאלה שאינם שותפים, ולפעמים יקרה, שהאגודות האלה נותנות לבעלי־הפרדסים מקח יותר גבוה בעד פירותיהם ממה שהציעו להם תגרי־יפו.

אפשר שכְּשֶׁיתרבה שטח הפרדסים הרבה פעמים ממה שהוא עתה יהיה איזה משבר זמני. אבל היום ההוא רחוק הוא, כי בכלל האדמה המוכשרת לפרדסים מועטת בעולם, ואפילו בארץ־ישראל, שהיא מן הארצות היותר מסוגלות למטעים אלה, קטנה היא רצועת־הארץ, שהיא ראויה למטעי פרדסים, ולתפוחי־הזהב של יפו וסביבתה כבר יצאו מוניטין בעולם וה„מארקה" שלה ידועה בשוק ומשלמים בעדה יותר. ואף גם זאת: הדרישה על מיני פירות כאלה מתרבה

[1] המחיר במושבה על האילן הוא מן 3 עד 5 פראנק ניטו וביפו—מן 6 עד 7,50 פראנק התיבה גמל־יפו. בכל תיבה יש מן 88 עד 200 תפוחי־זהב, הכל לפי גודל התפוחים.

בעולם ולמרות כל התחרותם של פרדסני־קאליפורניה המחיר של תפוחי־זהב הולך ומתרומם בכל שנה.

המושבה פתח־תקוה היא עכשיו קנין של 376 בעלי־נחלה. שאך 286 מהם יושבים במושבה. ההפרש בין שטחי הנחלאות הוא מרובה מאד וכמספר בעליה כך מדרגות־מעמדם: יש בעלים, שיש להם שמונים וגם מאה דונאם של פרדס, שכבר הם מכניסים את ההכנסה הנורמאלית, וביחד עם זה יש להם עוד כרמי גפנים ושקדים. וכנגדם ישנם כורמים, שאין להם אלא בית, חצר ודונאמים אחדים של אדמה סביבם. קולוניסט בינוני נקרא מי שיש לו בית, חצר ולמעלה מעשרים דונאם פרדס או חמשים ששים דונאם שקדים. —

היתה במושבה כת אחת, שלפנים נקראה בשם „השמונה ועשרים". אלה הם מיסדי־המושבה, שנוספו עליהם עוד כשמונה משפחות, וכולם נתמכו בתחלה על־ידי חובבי־ציון ואחר־כך — על־ידי הנדיב. מצבם של כל אלה היה ביום ששכללה אותם יק"א (לפני עשר שנים לערך) על חשבונו של אותו נדיב כמעט שוה. אבל עכשיו גם מצבם של כל אחד מעשרים ושמונת אלה נשתנה מאד. רק אחת אפשר לומר: אף על־פי שפ"ת בכללה עדיין היא מוציאה על עבודה־הנטיעות יותר ממה שהיא מכנסת, אף־על פי כן מתפרנסים כמעט כל בניה בלי צער. חלק ידוע ניזון, פשוט, מהכנסת נטיעותיו, שכבר גדלו, וחלק שני— ביחוד מן המתישבים החדשים—אוכל מכספו, כי בתוך ההוצאות של נטיעת הפרדסים ושאר האילנות נכלל גם הסכום, שפרדסן או כורם בינוני צריך להוציא לפרנסתו מתחילת נטיעתם עד בכּורם הגמור. ושאר ה ת ק ו ת י ם „עושים חיים" כבכל מקום ישובי חי ובריא ונושא את עצמו: האחד הוא פקיד או משגיח על נחלה, שבעליה אינם בהמושבה. או מסייע להפרדסן החדש, שעוד צ ר ו ר ו בידו; השני מחזיק סוסים וחורש אצל חברו, השלישי — בעל־מלאכה, חנוני, ענלון או סרסור וכו'. סוף־דבר: כשאתה בא לפ"ת אתה מרגיש את עצמך במקום קולוניזאציוני אמתי, שבו הכל נושא את עצמו. ואם צרור כספך בידך ואדם חרוץ אתה לא במסכנות האכל בה לחם. ואפילו אם רק שתי ידים בריאות לך לא עוד הגוע בה ברעב אם בגפך אתה, ויש אשר תוכל לכלכל גם משפחה מיגיע־כפיך.

מלבד בעלי־הנחלאות יושבים בפ"ת סתם „תושבים": סוחרים, פועלים, בעלי־מלאכה וכדומה, שלא רכשו להם קרקעות במושבה, ובסוף תרע"א היה מספר כ ל מ ש פ ח ו ת י ה 322 ומנו בתוכן 939 זכרים, 742 נקבות, בסך־הכל 1,681 נ פ ש. בשנה זו נוספו בה עוד איזו עשרות משפחות וגם התישבו בה כמאתים נפש מאחינו בני־תימן, העובדים שם בתור שכירי־יום. ובכן נכונה היא ההשערה, כי אוכלסי המושבה עולים עתה עד 2000 נפש.

יציאת־הצעירים, שהיתה מעין „מכת־מדינה" בערי ארץ־ישראל וגם באחדות ממושבות יהודה, כמעט שאינה בפ"ת, מפני שכל צעיר מוצא לו ענין להתעסק בו ורואה עתידות לפניו.

לפנים היתה פ"ת ידועה למנוגעת בקדחת ואחרים ממיַסדיה ה ר א ש ו נ י ם היו קרבן על מזבחה של מחלה זו. עתה טוב הוא מעמד־הבריאות שבה עד מאד. בשתי השנים תר"ע והרע"א מתו בה 13 זכרים, 18 נקבות=31 נפש. ואף אם נחשוב את מספר בני־המושבה רק 1,600 נפש, הרי מקרי־המות הם פחות מעשרה לאלף בשנה, בעוד שבאירופה בכלל מספר המתים עולה 24 לאלף, וברוסיה — אף 35 לאלף.

המושבה משתרעת על שטח הגון של ערך 1,000 דונאם. יַער של עצי־

איקאליפטוס רעננים וריחניים עוטר אותה. ואף־על־פי שהרחובות הראשונים כ„רחוב חובבי־ציון" ו„רחוב פינסקר" נותנים לה בצרותם וצפיפות־בתיהם קצת צורה של עיירה ליטאית, הרי הרחובות החדשים ואלפי האילנות, שהמושבה טובעת בהם, וגינות הורעים, הצמחים והפרחים, הסובבים הרבה בתים, משפרים אותה מאד וטובעים עליהם מטבע של מושבה עליזה ופורחת. ואם אך יתעורר „ועד המושבה" לרצף את הרחובות, שרגלי ההולכים בהם טובעים בחול בימות־החמה ובבוץ בימות־הגשמים, תהיה פ"ת באמת תפארת־המושבות.

מספר בתי המושבה וחצריה הם 286 ואחדים מהם גדולים ויפים ומראה בתי־חצרונים להם.

המושבה מונה בתוכה 36 חנויות ושבעה בתי־מלון, שאינם מחוסרי־פרנסה כי גם אורחים וסיירים באים לבקר את ה„מוצלחת במושבות".

כשלשים בעלי־אומנות שונים יש בפ"ת והם מתפרנסים בריוח.

כיון שכל פרדס בן 40—50 דונאם זקוק למשגיח וכיון שהרבה פרדסנים אינם במושבה, מכלכל מקצוע המשגיחות עשרות אחדות של משפחות. וגם מן הטפול ב„מוטורים" מניעי המשאבות של הפרדסים נזונים כעשרים מכוננים עבריים.

כבר נאמר, שפ"ת מעסקת כאלפים פועלים קבועים, ולצערנו, חיבים אנו להודות, שבסוף שנת תרע"א העסיקה רק 131 פועלים עבריים. ואף עכשיו, אחרי שהתישבו פועלים מן התימנים החדשים ונוספו גם פועלים עבריים אשכנזיים ומקומיים, עדיין מספר שכירי־היום מבני־עמנו עולה בקושי עד מאתים וחמשים, כלומר רק 12,5% מכל המון הפועלים, שפתח־תקוה מעסקת בשדותיה, פרדסיה וכרמיה. אמנם, אף הרבה מבעלי־הנחלה וצעיריהם עובדים בעצמם, ובכן כמות העבודה היהודית עולה בערך 25% ואולי 30% מכל העובדים. אבל הלא סוף־סוף 75 ולפחות 70% מן העבודה הכללית נעשית על־ידי אחרים.

בהור לאומיים אמתיים אנו צריכים להיות, וגם הננו באמת, גִזְעָנִים טובים, ואסור לנו, איפוא, לדחות את בני־גזענו הערביים, שהם גם שכנינו, מן העבודה. קורין אנו גם עליהם „וחי אחיך עמך". אולם הלא להערביים אין העבודה במושבה תנאי הכרחי לקיומם, שהרי יש להם שדות, כרמים וגם פרדסים, ולהעברי הבא לבקש עבודה אין כל, זולת ידיו; ולמה לא ימצאו אחינו הנודדים שבי־הגולה, הבאים למטרת תחית העם והארץ, עבודה קבועה ותמידית ב„אם המושבות"? — הלא אפשר להעסיק בתמידות לפחות עוד אלף יהודים מבלי לדחוק את רגלי בני־גזענו, בני־ערב.

הטעם העיקרי, שנותני־העבודה מתנצלים בו גם בפ"ת וגם במושבות אחרות, היא — שהמלאכות הפשוטות, שהן הן עיקר־העבודה, כגון עדור ונכוש קשה להיהודי להתחרות בהן עם הערבי, שהוא מסתפק ב„פתה" חרבה ביום ויכול, איפוא, להוזיל מחיר העבודה עד כדי 30% וגם 40% מאותו שמוכרח היהודי לקבל. על התנצלות זו חולקים לא רק הפועלים העבריים, אלא גם אחדים מן הפרדסנים המועטים, שעובדים ביהודים לגמרי או למחצה. לא כאן המקום להכנס בפולמוס על ענין זה, שמכאיב את הלב, עוטה חרפה על הישוב ועושה אותנו כפאראַזיטים; ועל־כן אזכיר רק בקצור מה שבררתי בימים האלה באחד ממאמרי בעתונים המקומיים: שאפילו סבה זו — סבת יוקר־העבודה, שהיא אמתית או מדומה — אפשר להסיר על־ידי סדור פלוגות של פועלים־

קבלנים יהודים. אז לפחות, ולא יהיה מקום להטענה הרגילה הנראית כצודקת, שטוען בעל־העבודה: „מה אעשה עם הפועל בשעה שנגמרה העבודה בפרדסי?" — במקום שפלוגות של פועלים־קבלנים עובדות עבודה קבלנית וידוע להן מראש, שקבלו עליהם רק עבודה זו, אין שום מקום לטענות כאלו. ולפי שיש גם סבות מפלגותיות, שקלקלו את היחס הטוב בין „בעלי־הבתים" ובין ה„פרוליטאריאט", אין תקנה אחרת לפתרון שאלת „כבוש העבודה" אלא יסוד־ל„שכה, שהיא תהיה המתַוֶכת בין הפועלים ובין נותני־העבודה. וליסד לשכה כזו צריכים מסוגלים פקידי המשרד הארצישראלי ופקידי חובבי־ציון. על־ידי השתדלות תמידית ומסודרת בעניני העבודה העברית, שאמנם צריכה היא לגזול זמן מרובה — ובשביל כך היא דורשת לשכה מיוחדת — יגדל מספר אחינו בפ"ת כפלים. והמושבה תרויח מזה הרבה, כי כל מה שירבו אוכלוסיה יתרומם גם מחיר נחלאותיה וגם גבוליה יתרחבו, שהרי רבוי־האוכלוסים יגרום להשתדלות אֶנֶרגית בדבר רכישת הקרקעות הסמוכים למְצָריה ויגדיל את מהירותו של דֶפֶק החיים בכלל.

ההנהגה הפנימית של המושבה מסודרת היטב ויש בה מעין אבטונומיה. יש דברי־ריבות „בשעריה" על אמונות ודעות וגם „ריב־לשונות"; הללו אוסרין לדבר „ז'ארגון" באסיפות פומביות והללו מתירין; יש בין התְקוּתִים „קינסירוואטורים" ו„ליביראלים", כביכול, „צעירים" ו„זקנים", ובשעת בחירתו של ועד־המושבה הלבבות מתחממים מאד; אך מכיון שנבחר הועד, בין שנצחו אלו ובין אלו, הכל נשמעין לו.

בידי הועד נמצא „ספר־האחוזות", שיש בו רשימת מדתן וגבוליהן של הנחלות ביחד עם מפות. כל בטחון הבעלים בנכסיהם תלוי בספר זה, שהוא נשמר כבבת־עין והוא ערוך בדיוק היותר אפשרי.

על־פי הועד נחתכות הקניות והמכירות, ההלואות והאפותיקאות, ואין אחרי מעשה הועד כלום: שום ערעור בעולם אינו מועיל.

לתכלית ההכרעה בדברים חשובים, כגון: סדור עניני המסים והוצאות־המושבה, העמדת שומרים, מנוי רב, דיין, שוחט, רופא, רוקח, חובש, „מוכתר" (זקן־עדה רשמי) וכיוצא בזה, קורא הועד לאסיפות כלליות, שהן מחליטות דבר על פי רוב־דעות. אולם את הענינים התדיריים מנהל הועד על־פי תקנות קבועות, שהן יכולות להשתנות רק על־פי אספה כללית ובתנאים קבועים וידועים.

לפני ועד־המושבה נדונים בני־המושבה גם על עניני־נזיקים ועל סכסוכים שונים.

היחוסים שבין התקותים ובין הערביים, הפלחים והבדוים הקרובים, טוב הוא מאד. אפשר שזה בא גם מפני שפרנסתם של הערביים מצויה במושבה ויום־יום הם מרויחים בה מאות וגם אלפים פראנק, שהרי הם הם רוב הפועלים העובדים בנטיעות והעוסקים בהובלת היבול, כאמור. איך שהוא, לעת־עתה היחס שבין הערביים ובני־המושבה הוא יחס של ידידות. „ראש־השומרים", קולוניסט נשוא־פנים במושבה, נחשב ל„ג'ידה" (גבור) בעיני ערבי־הסביבה. יש שהערביים הסמוכים סומכים על הועד העברי בריבותיהם וסכסוכיהם. ובזמן הבחירות האחרונות להפארלאמנט הטורקי נקבצו בני־הכפרים של הסביבה לפ"ת ובה נעשו הבחירות במעמד הרשות, — ואותו „ראש־השומרים" נבחר לבורר.

היחס אל הרשות היפּונית היא גם־כן טוב וכבודם של ה„תקותים" גדול בכל הסביבה.

במושבה יש סניפים של הפוסטות הטורקית והאויסטרית, שעליהן נמנה פקיד יהודי, העומד תחת השגחת הועד, שהוא בא בכח הפוסטות על־פי כתב־אמנה שנתי. המכתבים מפ"ת ליפו ולמושבות־יהודה, וכן מהן לפ"ת, אינם טעונים מארקאות. – ומחמש עד שבע עגלות תמידיות („דיליז'אַנסים") הולכות יום־יום הלוך ליפו ושוב מיפו. הנסיעה היא על־פי כרטיסי־מסע, שהם מצוינים במספרים. וה„קיוסק", העומד בתוך הגן הצבורי לא רחוק מבית־הכנסת, משמש גם לתחנת־העגלות, גם ללשכת־הפוסטה וגם לבורסה קטנה לכל עניני מקח וממכר. ומדי בוקר וערב, בשעות הקבועות ליציאתם ולשיבתם של הדיליז'אַנסים המקום הומה מאדם רב–מנוסעים, ממקבלי מכתבים ושולחיהם, מבעלי עסקים שונים: פרדסנים חשובים, בעלי־בתים הגונים, כורמים, משגיחים, פועלים, סוחרים, סרסרים, שהם אשכנזים, ספרדים, גורזים, בוכארים, תימנים, וכולם מעורבים יחד ומשוחחים שיחות־עסקים או סתם שיחות ברצינות ובידידות.

גם חברות ומוסדי־צבור הגונים–לערך מספרם של בני־המושבה–יש בה. יש לה בית־כנסת מיסודם של חובבי־ציון, שאילמלא היה עומד במקום צפוף, היה מעורר רגשי־קידש בלבותיהם של העוברים עליו, כי הוא יפה וגדול לפי ערכה של מושבה; ביבליותיקה; חברות „הכנסת־אורחים", „גמילות־חסדים" ו„לינה", חברת ש"ס וחברת „שוני הלכות", חברת־מתעמלים ותזמירת (אורקסטר). גם להבריאות הושם לב כראוי: יש במושבה רופא קבוע, רוקח, מילדת, בית־מרקחת ובית־מרחץ.

מלבד החנויות שבהרחובות יש בה שוק של ירקות ואימלז.

הספקת־המים נמצאת גם היא במצב טוב, כי, מלבד הבארות של היחידים בתוך פרדסיהם, יש המסקת־מים כללית, שצינורותיה נכנסים לכל הבתים.

על הענינים הדתיים מפקח רב, שהוזמן להמושבה בשנה שעברה. הוא יודע לנהל את עדתו בטוב־טעם. על־ידו עובדים דיין הגון ושאר „כלי־קודש", שעוסקים בעניניהם באמונה.

החנוך מסתעף לשני סניפים, שאינם עומדים תחת הנהלה המושבה, אלא הם אך מושפעים ממנה קצת. האחד היא מוסד של החרדים והשני–של המשכילים.

הראשון הוא תלמוד־תורה, שוסדה חברת „שומרי תורה" הירושלמית ושלפני שנים אחדות נכנס לרשותה של חברת „נצח־ישראל"[1]. והוא נמצא בשני בנינים, שאחד מהם הוא קנינה של אותה חברה והשני–של המושבה.

במוסד זה מתחנכים 240 ילדים (רק נערים), שנכנסים לתוכו בגיל של חמש שנים ויוצאים בגיל של חמש־עשרה שנה. בו נמצאות עשר מחלקות עם המכינות, שהן דומות לגני־ילדים. לשון־הלמודים היא עברית, אלא שהיא מבוטאה בהברה אשכנזית דוקא, בהפוך ממה שנהוג בכל בתי־הספר שבארץ־ישראל. מן הלמודים העבריים לומדים התלמידים תנ"ך ותלמוד, באופן שהתלמיד הגומר את תלמוד־התורה יודע דף גמרא עם תוספות, ידיעה ושמוש בלשוננו ודברי־ימי־ישראל. אבל לומדים בתלמוד־תורה גם ערבית, גם חשבון וגם שאר הידיעות השמושיות באופן מתאים אל תכנית־הלמודים של בית־ספר עממי

---

[1] היא החברה הפראנקפורטית: Freie Vereinigung für die Jnteressen des orthodoxen Judentums in Frankfurt a/Main

גרמני. וזה זמן ידוע. שהתלמידים עובדים קצת גם בגן. 12 מורים, ביחד עם מנהל מוכתר בתואר ד״ר, מכהנים בו. ועכשיו משתדלים הם לפתוח תלמוד־תורה כזו גם לנערות בלבד.

בית הספר המודרני שבפ״ת כולל גן־ילדים ושמונה מחלקות. שנות־הלמודים הן גם־כן עשר. בית־הספר הוא מעורב: בו לומדים ילדים וילדות ביחד. מספר התלמידים והתלמידות בגן הוא 100 ובבית־הספר 200, בס״ה 300. מספר המורים והמורות הוא 9.— תקציבו 1,8000 פראנק: 16,000 נותנת יק״א והשאר בא משכר־למוד. הוא עומד ברשותה של יק״א לגמרי. הלשונות העיקריות הן עבריה וצרפתית, וערבית נלמדת בתור לשון. הידיעות הכלליות, שמלמדים בבית־הספר, מתאימות לאלו שבבי״ס עירוני צרפתי. והלמודים הלאומיים והדתיים נלמדים בשעור מתאים לבית־ספר שכזה ובהשתדלות מצד המורים והמנהל.

שני בתי־החנוך האלה ממלאים את תעודתם כפי תכניותיהם כראוי והחניכים היוצאים מהם יכולים להתפתח אחר־כך לפי נטיותיהם. ואולם להחנוך הכפרי אין די תשומת־לב. וילד, שאינו לומד את האכרות בבית־אבותיו, אין לו אותה הידיעה העיקרית, שעליה מבוסס כל מעמדו. — חסרון זה הוא כללי ומקיף את כל התחום הכפרי של ישובנו וכמדומה לי, שכבר בא הזמן למנותו.

גם להפועלים שבפ״ת יש מעין מרכז שלהם והוא „קלוב־הפועלים״, שנבנה על־ידי הקרן־הקיימת. בו יש מעונות להפועלים בשכר מתאים לפרנסתם והם סדרו להם בתוכו בית־תבשיל על יסוד של שותפות. במוסד זה יש „ספריה״ (ביבליותיקה), שהיא מספקת מזון רוחני. הקלוב משמש גם לאספות וקריאת־הרצאות.

שכר הפועלים עולה בפ״ת מן 1,50 פראנק עד 2 פראנקים ליום והעובדים בקבלנות מרויחים לפעמים גם יותר מזה. חלק מן הפועלים שייך להסתדריות של „הפועל הצעיר״ ושל „פועלי־ציון״.—

אילו היו להפועלים בתים וגינות קטנות של דונאמים אחדים מסביב לבתיהם, יכול היה מצבם לספק רצון, שהרי רוצים הם להשאר פועלים לשם „כבוש העבודה״. אבל אפילו נחלות קטנות כאלו אין להם. יש רק חמשה בתים מיסודם של דוד ופאני וולפסון; ואולם רוב הפועלים בעלי המשפחה מוכרחים לשלם שכר־דירה, שהיא למעלה משכר־עבודתם. בשביל הפועלים התימנים שמתגוללים בלא דירות קבועות, דואג המשרה הארצישראלי ומשתדל לבנות להם צריפים (בתים קטנים), וכבר נקצב גם סכום ידוע למטרה זו. מן הראוי לדאוג גם להפועלים שאינם תימנים, שיש ביניהם כמה בעלי־משפחה העיבדים כבר במושבה שנים אחדות. ומה גם אחרי שהכל נִתַּן עכשיו בתיר הלואה וההַלְוָאות האלו נפרעות בדיוק. קבוצה אחת מבין פועלי פ״ת התחילה להשתדל בנידון זה, וראוים אד לבוא לעזרתה ולתת לה את היכולת להנחל באופן שהתנחלו הפועלים בחַוַּת עין־גנים, שאזכיר בסמוך.

הצלחת הישוב בפ״ת הביאה לה „בנות״, שהיא יכולה להתפאר בהן. והן:

א) עין־גנים. נשענת אל גבול פ״ת. שטח אדמתה 2,600 דונאם, שהם שייכים לחברות וליחידים. על חלק מאדמה זו, שמחזיק 572 דונאם, יסדו פועלי פ״ת בעזרת הועד שבאודיסה את החוה „עין־גנים״, שבתיה בנויים במרחק של עשרה רגעים מבתי פ״ת. חוה זו נוסדה בשנת תרס״ח על־ידי אגודה קטנה של פועלים. שהתארגנו עוד בשנת תרס״ג בתור קבוצה משותפת וכל אחד מחבריה שִׁלֵּם תשלם חדשי לשם רכישת אדמה. וכשנקנתה אדמת

פֶּגָ'ה על־ידי הבאנק קנתה אגודה זו את השטח הנזכר לצורך החוה.

בחברה זו יש: 31 חברים, שיש לכל אחד 15 דונאם.
16 " " רק 2 דונאמים.

לצורך קנית הקרקע, בנין הבתים ויסוד הַמַּסְקֶת־מים לָוְתָה האגודה מן הועד האודיסאי ומן הבאנק בתור „אגודה לקופת־מלוה" כסף, שחבריה פורעים במשך שנים ידועות.

היסוד העיקרי של פרנסת בני־החוה היא העבודה היומית בפ"ת. אולם בין בעלי החלקות של 12 דונאם יש אחדים, שמתפרנסים בעיקר מנחלאותיהם הקטנות, כי חלקה בת 10—12 דונאם מסביב לבית [1], שהיא אדמת בית־השלחין בקרבת מושבה גדולה כפ"ת, שכל ירק, פרי ושתיל מוצאים להם קונים בה, חשובה היא יותר מחלקה של מאה דונאם בית־הבעל במושבה קטנה, שאין בה מקום למכירת הירקות והפירות ואין בה רֶוַח צדדי וגם אין עבודה קבועה לכל השנה. את חלקותיהם, שעליהן זורעים בני עין־גנים זרעים ושתילים בשביל פרדסים וכרמים, משקים הם מן הבאר הגדולה המשותפת. המים נמצאים בעומק של 20 מטר ובכח של מוטור בעל 75 כחות של סוסים מעלים אותם. ההשקאה עולה להם בזול: בערך 25 פראנק לדונאם בשנה. עכשיו התאחדו 8 חֻנָּנִים כדי לנטוע פרדם משותף בן 50—60 דונאם.

כל חצר–בית קטן של אבנים או של עץ עם רפת־עץ ושאר המכשירים –עולה ביחד עם האדמה לבעלי החלקות של 15 דונאם כשלשה אלפים פראנק, והחובית, שהם חייבים להועד באודיסה ולהבאנק, אינם אלא ערך 1,200 פראנק לחבר, כי חרוצים הם האנשים והם מרויחים לא רק די פרנסתם, אלא גם עודף, שמספיק לפרעון־החובות ולקמוץ הון קטן.

החוה עומדת על רמה קטנה ומראה יפה לה. וחן מיוחד נותן למקום. הנחמד הזה יער־האיקאליפטים המשותף, שמשתרע על 50 דונאם לערך.

מספר בתי החוה 29 והיא מונה בתוכה 54 זכרים וגם 55 נקבות, בסך־הכל 190 נפש. הילדים מבקרים את בתי־הלמוד שבפ"ת. הענינים הצבוריים מתנהלים על־ידי ועד, שהוא נבחר מבני־החוה. ההוצאות הכלליות על המסקת מים לבתי־החֻנָּנִים ושכר השומר עולות כשלשים פראנק על כל חבר לשנה. בשאר צרכי־הצבור, כרופא, בית־מרקחת שוחט ועוד, משתמשים הם באלה שבפ"ת באותן התנאים, שנהנים מהן התקותים עצמם.

ב) כפר־סבא. מהלך שעה ורבע מפ"ת. שטח אדמתה 7,230 דונאם. האדמה כחושה וזמן מרובה התגלגלה בידי יק"א וזו לא יכלה לעשות בה כלום. היא הציעה לפני חובבי־ציון, שיקנו אותה בזול גדול, אך אלה לא קבלו את הצעתה. וכך היתה האדמה כמעט שוממה, עד שהתאוששו בני פתח־תקוה וקני אותה בעדם ובעד בני חוץ־לארץ בתנאים נוחים מאד: 8 פראנק הדונאם, ומהם שלמו בשעת־הקניה רק 2 פראנקים והשאר הם חייבים לפרוע במשך 10 שנים – והפרעון הראשון מתחיל לאחר ארבע שנים מזמן הקניה. ואולם מי שקונה עתה נחלה בכפר־סבא משלם כבר מן 35 עד 60 פראנק הדונאם...

הקונים חלקו את האדמה למאה ושלשים ושנים חלקים בני־53 דונאם: 5 דונאם למקומות של בנין והשאר לנטיעה.

---

[1]) 3 דונאם הקציע כל אחד מחלקתו ליער של איקאליפטום.

כפר־סבא שייכת עתה לפ״ו בעלים, שהם נמצאים במקומות אלה:

בפ״ת 25.
בירושלים 25.
ביפו 10.
בחו״ל 26 [1].

במושבה יש באר־מים בעומק של 17 מֶטֶר, שכרתה עוד הפקידות בשעתה.

כפר־סבא שייכת לפלך־שכם, שיושביו ידועים לקנאים ואינם רגילים
עוד בישוב יהודי, ועל־כן פגשו בעלי־המושבה מעצורים גדולים בשעה
שהשתדלו להשיג רשיון לבנין הבתים. רשיונות („רוכסיות") אלה הושגו רק
בשנה זו, ועל־כן אין לעת־עתה בכפר־סבא אלא שני בתי־עץ, שהם שייכים
עוד ליק״א, ובית־חומה עם אוסם, שבנו בעלי־הנחלה ובו יושבים 3 פועלים
עבריים משגיחים על הנחלה ושומר עברי, בסך־הכל 7 נפשות. ובית זה
משמש דירה גם לבעלי־הנחלה הבאים לבקר את נחלאותיהם וגם אכסניה
לעוברי־אורח. ובימים האחרונים נגשו גם לבנות בה 12 בתים.

שטחי נטיעותיה:

שקדים	4,000	דונאם.
זיתים	100	„
גפנים	30	„
ג׳ראניום	50	„ [2].
בסך־הכל	4,180	דונאם.

שאר האדמה הולכת ונטעה. יש בה גם מאות־דונאם אחדות, שאפשר
לסגלן לפרדסים, ובודאי יטעו גם אותם.

השקדים כבר התחילו להביא הכנסה ובשנה שעברה הביאו כחמשה
עשרים אלף פראנק.

חברת־„עזרא" הישובית [3] שבברלין קצבה הלואה של 22,000 פראנק
לבנין 12 בתים. אחרי שיש לה גם בעלי־נחלה אמידים אחדים תסיר אלמנה
בקרוב את צעיף־אלמנותה ותושב בבָניה.

עניני הנחלה מתנהלים על־ידי ועד מאנשי פ״ת.

ג) ביר עדש. גובלת עם כפר־סבא. שטחה 4,200 דונאם. נקנתה
בשנה זו על־יד „חברת הכשרת הישוב" ו„גאולה" וכבר נמכרה לשלשים בעלי־
נחלה. אדמתה מסוגלת לנטיעות וחלק מהם טוב לפרדסים. היא נמצאת בפֶּחָוַת
ירושלים (קיימַקמִיָה יפו) ויש רשיון לבתים. בקרוב יגשו לעבודה, וכנראה,
יִסָד בה מושבה מיוחדת.

ד) פרדסי אגודת „בחריה" ופרדסו של מר בַבַג. לערך
700 דונאם ביחד. רק הודות לקרבתם לפ״ת יכלו אחינו להסנחל בפרדסים הללו
להכנים מהם הכנסה הגונה וגם להעסיק בהם מספר ידוע של פועלים
משגיחים יהודיים.

היוצא מן הפרק הראשון הזה הוא:

פתח־תקוה, שבשנת תר״ם היה שטח־אדמתה רק 13,850 דונאם

---

1) בין אלה שבחו״ל יש 17 באויסטריה והם מאוגדים באגודה אחת.
2) הג׳ראניום מובל לראשון־לציון, שבו יש מכונה לכבישתו לשם הוצאת שמנו.
3) לא להחליף ב„חברת העזרה" בה״א (Hilfswerein).

ונטיעותיה רק לערך 3,500 דונאם של גפנים, שעמדו לעקירה מחסרון שוק ליין, ישטח־פרדסיה היה פחות מאלף דונאם וגם אלה היו קנין הפקידות ולא קנינם של הקולוניסטים; פתח־תקוה, שמנתה אז בתוכה: אך 818 נפש וגם אלו היה מעמדן רעוע מאד, באופן שהיא התעתדה להיות כפר קטן שיכלכל בקושי 30—40 משפחות על־ידי המזרע, — פתח־תקוה זו יש לה עתה 23,854 דונאם של אדמה ועליה נטיעות, שהכנסותיהן בטוחות, על שטח של 12,981 דונאם והיא מכלכלת יותר משלש מאות משפחות, שיש בהן כאלפים נפש. והיא תוכל לכלכל, לפחות, עוד כמספר הזה כשיושם לב כראוי לסדור שאלת־הפועלים, וכפלים כמספר הזה תכלכל כשתהא נטועה כולה. ולעלובה זו לפנים יש עתה כבר בנות, שאדמתן משתרעת על 14,500 דונאם. אשר שליש מהן כבר נטוע אילנות ומביא הכנסה וכמאתים נפש נזונות גם בהן

מי ומה גרם להפרחתה של פתח־תקוה?

אין ספק, שבעיקר הדבר גרם לכך טיב אדמתה, שהיא מסוגלת לכל וביחוד לפרדסים, שנותנים הכנסה טובה לבעליהן ומעסיקים ידים מרובות בשנים הראשונות להנטעם. אך דבר זה בלבד לא היה עומד למושבה זו, שהרי גם העד בשנת תר"ם היו לה לערך 14,000 דונאם של אדמה טובה, שהיתה מסוגלת לכל. מה שהועיל וגרם ביחוד להתפתחות המושבה היא—מה שהשתמשה בשחרורה מיד. כיון שנפטרו בניה מעול־האפיטרופסות הבינה יותר מכל בני־המושבות, איך להשתמש בחירות זו. כל מי שבא לקנות נחלה בתוכה לא פגש מעצורים על דרכו, כמו שפיגשים עדיין במושבות אחדות: אדרבה, התקותים עמדו וסייעו אותו. על־ידי כך נכנסו אליה קאפיטאלים חדשים ונתרבתה בה העבודה. וממילא נתרבו אוכלוסיה ונתקטנו ההוצאות הכלליות של המושבה, שהן בגדר „נר לאחד נר למאה"[1]. ורבוי יושביה הגדיל את האיניציאטיבה ואת הקרדיט שלה והרבה את החריצות והעסקנות המעשית של התקותם. עד שלמרות כל הקונסירוואטיביות שלה אחזה בפועל בכל האמצעים המודרניים של ההתישבות למשל: מכירת נחלה מאיש לאיש נעשה בה באופן אמריקני — בין לילה, ואף־על־פי־כן הקונה לא נכשל והמוכר לא התאבל, כי בכסף המלא, שקבל בעד נחלתו, — שכר שקדנותו וחריצותו, — קנה נחלה אחרת, שהיא יותר מתאמת לחפצו, וביחד עם זה נגאל מחובותיו על־ידי עודף המחיר שקבל על המחיר ששלם. וכך הולכים הקונים והמוכרים ומתנחלים בפ"ת באופן נרצוי להם ורצוי להמושבה. ובשביל זה אין בה גם אותה יציאת־הצעירים, שגורמת להטיל ספק בכל ערכו של ישובנו.

אמנם, הרבה והרבה עוד חסר גם לפתח־תקוה: כדי שתהיה מושבה למופת. מעוט מספר הפועלים העבריים עדיין הוא כתם שחור על לבושה, ואף חסרונות אחרים יש בה לא מעט ביחוד בנוגע למצבה הרוחני אולם אחרי כל מגרעותיה יכולה היא להיות למופת, לכל הפחות, במעשיותה. וכולנו יכולים להתפלל בלב שלם: יהי רצון שתרבינה כמותה בארץ־ישראל!

יפו, תמוז תרע"ב. (עוד פרקים יבואו).

יהושע ברזלי.

---

[1]) במושבות הקטנות עולות, ההוצאות הכלליות של שמירה, המסקת־מים, רפואות ובית־הספר ביחס ובערך פי חיש על מה שהן עולות בפ"ת.

הַפְּרָאַת הַיַּהֲדוּת.

מאת

צ. דיזֶנדרוק.

I.

שני מיני התפתחות יש לרעיון: ההתפתחות פ נ י מ י ת, שהיא מתקרבת להתפתחותו ה מ ה ו ת י ת של הרעיון, וההתפתחות ח י צ ו נ י ת, כלומר, השתנות בלתי־פוסקת של תנאי־קיומו והתפשטותו, שהיא נוגעת יותר ב נ ו ש א י ־ הרעיון.

ומהופך הוא מהלך ההתפתחות החיצונית מן הפנימית. הראשונה דרכה „מן הכבד אל הקל". בה מתחיל הרעיון במלחמת־הגנה בעד הכרתו ואשורו מן החוץ והולך וכובש עמדות חדשות והולך ורוכש מיום ליום שדרות חדשות, מפנה את אבני־הנגף הפזורות על דרכו, מתקן את תנאי־סביבתו—מ ת ק ד ם. וחלופה בהתפתחות הפנימית. תחלתו, כשהרעיון מנצנץ כברק במחו של יוצרו־מגלו — ודאיות ובטחה; אחר־כך צדדי־צל חדשים עולים ומעיבים את זהרו הילדותי; ספקות והרהורים. בשלמות הראשונה מתחילים להראות סדקים, עד שלסוף נעשה הפרוץ מרובה על העומד.—ואז בא מ ש ב ר פנימי.—שעה זו של „התפרדות־היסודות"־יום־הדין הוא להרעיון: יש בו כח חיוני בריא, הרי הוא יוצא בשלום, מתחזק ומתעורר לחיים חדשים, ואם לאו—סופו כליה.

אין לך רעיון, שלא עבר עליו יום־הדין הזה. ולא פעם אחת ב„חיי" הרעיון הוא ב... אלא חוזר הוא ונשנה, ובכל פעם מחויב הרעיון לעמוד בנסיון, שהועמד בו, אם רוצה הוא להשאר בחיים. דוגמה להתפתחות הפנימית ולמשברה נתונה לנו בכנסיה הנוצרית, ברעיון־הסתדרותה היסודי. במשך כל המחצה השניה של ימי־הבינים נעשו נסיונות מצדדים שונים לרופף את עמדתה. כך נסו לעשות המלכים, שקטטה תמידית היתה להם עם כסאו של פטרוס, וכך עשו גם יחידים, שעמדו בתוך הכנסיה ורצו לפרוק את עולה מעל צואריהם, לכל הפחות, במקצת. אבל נסיונותיהם עלו בתוהו: המלכים הלכו לקאנוסה והמתקוממים יצאו לשרפה לעיני הקהל. והכל משום מה? משום שהתפתחותו הפנימית של רעיון־הכנסיה עדיין היה נמצא אז במצב של עליה, עוד לא הגיעה שעתו. אבל הנה בא המשבר הגדול במאה השש־עשרה, בא אותו יום־הדין—ורעיון־הכנסיה לא עמד בנסיון. מתקיימת היא, אמנם, הכנסיה קיום פורמאלי; אבל על מה מעידים הותורים השונים, הנעשים בה פעם בפעם כלפי חוץ, בהשפעתה על עניני־החול, הנסיונות השונים לחזק ולסעד את

הבנין המט לנפול כלפי פנים?–כלום אין הם מראים על אבדן אֱטֵי של כחותיה וכלום אין אלה סמנים מובהקים לירידה והתדלדלות?

כך הוא סופו של רעיון, שלא עמד במשבר בהתפתחותו הפנימית. כי משבר בהתפתחות החיצונית גורם, באופן היותר רע, למלחמות וקרבנות; המשבר הפנימי יכול להביא לידי חורבן, חורבן יסודי.–

ולנקודה של משבר פנימי כזה הגיע עתה–רעיון התחיה העברית.

ושחוק־המקרה: דוקא עתה, בשעה שצָעד רעיון זה צעדים גַבָּרים קדימה בהתפתחותו החיצונית, בשעה שעלה בידו לחדור להוך שדרות ולבבות חדשים, בשעה שהתחילו מודים מכל צד בנחיצותה ובערכה של עבודת־התחיה הרוחנית, ולא רק מודים, אלא גם עושים דברים של ממש לשמה,–בשעה זו דוקא הגיע בהתפתחותו הפנימית לידי קריסים: השמא מרובה בו על הברי, פקפוקים מנקרים אוכלים כל שיור של בטחה והכל–חסרי־דרך ומחוסרי שאיפה ברורה.

אז, כשנשמעה בפעם הראשונה האָמרה של ה„רינֵיסאַנס" ומלחמה היתה ערוכה לרעיון זה מימין ומשמאל: מימין עם אלה שחששו מפני ה„סכנה" הכרוכה בו, ומשמאל עם אלו שזלזלו בכבודו וחשבוהו לפנטסיה בטלה,–אז, בתחלת הִתרקמותו, היתה האמונה באמתותו הפרינציפיאלית של הרעיון חזקה בלבות מאמיניו ואמונה זו הפיחה רוח־אומץ באותם המעטים, שנתכנסו מסביב לדגלו. נחלקו על הדרכים והאפנים, נתפלגו על הצביון והשיטה, אבל הרעיון היסודי אחד היה. והיום–כאילו רוח חזקה נשְׂאה את האמונה ואת השאיפה העזה ואת ההתלהבות – – –

והדבר בא לא כ„אסון" בלתי־צפוי מראש ולא בין לילה. אין בו מאותה הפתאומיות המפתיעה, שהיתה למשבר החיצוני, שבא בריבולוציה הרוסית. מתוכו, מפנימיותו של הרעיון יָצא המשבר: נתעוררו שאלות, שהן נוקבות ויורדות עד התהום, ונתגבשו לפרובלימה קשת־פתרון זו:

כלום אפשר בכלל להחיות קולטורה? כלום אין זו עשיה מלאכותית? וכלום יש לנו „סגנון" קולטורי מיוחד ומה היא מהותו? ואם יש לנו אותו סגנון – כלום רוצים אנו, כלום יכולים אנו לרצות בעמקי לבנו, בתחיתו? האמנם עומדים אנו עוד בתחומה של אותה קולטורה שאנו אומרים ל„החיות", וניזונים אנו מרוחה?

סופרים אחדים [1] נסחו אותן השאלות בבליטות מאיימת והשיבו עליהן בשלילה. והמחייבים? הם פנו לקרן זוית, „מלאך לנפשו, מלאך לנפשו" – ומחרישים. על הכל נסוכה רוח הספק והיאוש. והעתיד נשקף להם מרחוק כצל מטיל פחד: מה יהיה, מה יהיה?

הבה ננסה להשיב קודם כל על השאלה: אם אפשר להחיות קולטורה בכלל, כלומר: אם יש יצירה בתחיה ממין זה או היא אינה אלא „עשיה" בלבד?

---

[1]) אני מזכיר את מאמריהם הידועים של ש"י איש הורוויץ, קוראלניק ועוד.

הקולטורה היא אחד מאותם המושגים, שבהם נכללות הרבה הופעות ומגמות שבחיים ונעשות למושג מקיף אחד. וְכְבָל המושגים הכוללים כך אף בקולטורה רואה כל אחד מהרהורי לבו. מה שעושה פילוסוף ליסוד השקפת־עולמו, מה שהוא מציין בתור מניע ההשתלמות של החיים האנושיים, דבר זה הוא מכנים לתוך מושג־הקולטורה שלו. קאנט, שהעמיד את התבונה מעל לכל ההופעות, רואה בה יצירת אפשרות להתפתחותה של אישיות בעלת־תבונה. פיכטה ושילר מיצאים בה את השאיפה להשתחררותו של ה„אני". ושילר אף מעמיד את הקולטורה בנגוד אל הטבע.

אבל כמדומה לי, שבכל ההגדרות הללו יש טעות יסודית אחת. יוצריהן לא התחילו במושג הקולטורה בשעה שבאו להגדירו, אלא הגיעו אליו. דרישה קולטורית העמידו הפילוסופים האלה אחרי שיָצרו את המושג על יסוד תנאים־קודמים, על יסוד השקפות מוסריות ומיטאפיסיות, שהחזיקו בהן. ואולם על היסודות האלה אפשר להעמיד רק צווי, דרישה, אבל לא הגדרה. ההגדרה דורשת קודם כל הכרה בלי משוא־פנים, בלי משפטים קדומים.

ולהגיע להכרתה הישרה של הקולטורה אפשר בשני אפנים: על־ידי מה שנבדיל אותה ממושגים דומים לה וע"י מה שנחקור את אופן־התהוותה. ננסה להכירה בשני האפנים כאחד.

כשאנו באים להגביל את תחומה של הקולטירה, מיד אנו נפגשים במושג הקרוב לה מאד: הציוויליזאציה. כמה שהטעימו וחזרו והטעימו את ההבדל ביניהן, עדיין נשארו הגבולים מטושטשים הרבה. רגילים לומר: הקולטורה היא פנימית בנגוד להציוויליזאציה, שהיא חיצונית. אבל מה השגנו בזה? כלום אין ההופעות החיצוניות נובעות ממקור פנימי?—ובכלל, איך יכולים אנו להכיר איזה פרוצֶס פנימי אם אין הוא מתגלה, יוצא לחוץ? מה היא, איפוא, פנימיותה של הקולטורה וחיצוניותה של הציוויליזאציה?

להשגת קריטריון מהותי לשם הבדלתן והבלטת קויהן האופיים של שתי אלו נראית מוכשרת ביותר הגדרה זו: הקולטורה היא סכום כל הערכים, שנוצר על־ידי חברת אנשים בעלי קורבה רוחנית, בתור התגלותם של סגנון נפשם וצורת אָפים המיוחד. בציוויליזאציה נכללים כל אותם המוסדים, התקנות והתקונים, שבני־אדם מיסדים ומתקנים כדי לאַפשר ולהקל את תנאי התפתחותם הרוחנית והחמרית.

ומתוך הגדרה זו נבוא אל הסימנים־המבדילים של שני המושגים האלה ונמצא גם את הטעיות, שבאו בעקב אי־הבהירות והכלליות שבשמושם. יש ציוויליזאציה בלשון־יחיד ויש קולטורות בלשון־רבים. כי הציוויליזאציה היא כללית, בינות־ארצות ובינות־לאומית, מאחר שהשאיפה להקון תנאי הקיום וההתפתחות דומה היא אצל כל בני־אדם. ואולם הקולטורה היא לאומית. הבטוי „קולטורה לאומית" הוא טַבטולוגיה. הציוויליזאציה שרשה בשכל והיא ניזונית מן המדעים ובשורה הראשונה—מן המדעים הטֶכניים; הקולטורה תוצאת הרצון והאופי היא והיא יונקת ממקור הפילוסופיה והאמנות.

ומזה יוצא, שאת הקולטורות של עמים שונים אין להשוות זו לזו. שויון אפשרי הוא רק במקום ששני הדברים המושוים נערכים באמת־מדה

אחת–ולקולטורות אין אמת־מדה משותפת. אפשר להעריך את מדת התפתחותו הציוויליזציונית של עם או מדינה ביחס לאחרים על־פי מספר המוסדים החברותיים, המסלות הבנויות, בתי־הספר והביבליותיקאות [1]). אולם הקולטורה סוביֶקטיבית־נפשית היא וגדולתה תלויה רק בעצמת ההתגלות של הרוח המיוחד, ולפיכך יכולה היא להדון רק לפי אפשרויותיה שלה, לפי אפנה המיוחד שלה. יש חוקים להגיון,–אבל הרצון חפשי הוא. אפשר, איפוא, לדבר על עמים מחוסרי־ציוויליזציה: כאלה הם אותם העמים או השבטים, העומדים עוד במדרגה נמוכה בסולם ההשתלמות הטֶכנית (ואני מדבר על הטכניקה החמרית והרוחנית כאחת) של המין האנושי; אולם טעות היא לכנות אפילו אותם העמים בשם מחוסרי־קולטורה. מי יודע, אם לא הצליחו ההודים, או אפילו השבטים השחורים, „הבלתי־מקולטרים", לגַלות את „נפשיותם" יותר משהצליחו בזה עמי־אירופה?...

עוד גם זאת: הציוויליזציה היא פרי־עבודתם של כשרונות; הקולטורה יצירת הגאון היא, יהי הגאון פרטי־אישי או קבוצי־לאומי; והגאוי לא כשרון גדול הוא, אלא איכות יוצרת מיוחדת במינה.

בזה כבר נתקרבנו הרבה להאופן השני של הכרת הקולטורה. הגענו לידי נקודת־מגע הכרחית בין הקולטורה ובין היצירה. כערכה של העבודה הממושכת בשביל הציוויליזציה, כך ערכה של היצירה בשביל הקולטורה. ובכן עומדים אנו כבר בתוך השאלה השניה, הדנה על אופן־התהוותה של הקולטורה. וחובתנו היא עכשיו לתאר את היחס הסבתי שבין הקולטורה ובין היצירה.

לכאורה יחס זה ברור הוא למדי. יכולים אנו לכאורה לצייר את היצירה בתור פרוצס־מתווך בין הרצון, שהוא סומא מעיקרו, ובין הקולטורה, ולומר: היצירה היא תפקידו של הרצון כשהוא מקבל צורה מוחשת, כשהוא יוצא מעולם האפשרויות האין־סופיות ומצטמצם בתוך גבולותיה של המציאות. היצירה היא הפרוצס של התגַלמות האופי, ה„סגנון" הלאומי, והעשותו לערכים. היצירה היא, איפוא, ההתהוות, שממנה יוצאת ההויה המתמדת: הקולטורה.

אולם כנגד ציור הקולטורה בתור תוצאת היצירה מתיצב לפנינו קושי חדש: מאפס יצא אפס. כל התיצרות היא בעיקרה התפתחות, כלומר, גידולו והתחזקותו של איזה גרעין יסודי ריאלי, שבתוך תנאים נאותים מביאתו האֶנרגיה לידי שגשוג. אבל האנרגיה „לבדה", כמה שתהיה סוד כל ההויה, אינה יכולה ליהפך למוחש מתוכה בלבד. וכשם שאין היא יכולה להעשות מוחש חמרי אם יחסר לה גרעין חמרי עיקרי, כך אין בכחה גם להעשות ישות צורתית. צריכה היא לאיזו מגמה שממעל לה, שתבוא ותכריחנה להסתַגֵן בהרמוניה אחדותית, כדי שתקבל קביעות של צורה.

והוא הדין גם ביצירה, שהיא רק הופעה מיוחדת של האנרגיה. בתור אנרגיה־בכח מצויה היא ברצון, יוצאת היא אל הפועל באופי ומגעת עד

---

[1]) אני מונה גם את בתי־הספר והביבליותיקאות, הנחשבים ל„מוסדים קולטוריים" גמורים, בין מפעלי הציוויליזציה; כי בתי־ספר בלבד—ויהיו אפילו גדולים ומרובים—אינם קולטורה במובננו כל עוד לא יתגלה בעם מיוחד רוח מיוחד ו„סגנון" מיוחד.

להתגשמותה והתעלותה לדבר קיים ומתמיד—בקולטורה. מתעוררת, איפוא, השאלה: איך נקרא לאותה המגמה המיוחדת, שהיא עוברת את היצירה כחוט־השני מראשיתה הסמויה ועד הגיעה לידי גלוי? — נאמר: הרצון, — אבל הרי גם הוא מהות מחוסרת־כוון־וצורה הוא וכל מגמה זרה לו כשהוא לעצמו. נאמר: האופי,—אבל הוא הריהו רק סך־הכל של הופעות־רצון דומות ומקושרות ואף להתהוותו נצרכת אותה המגמה ממעל ליצירה, שתטה אותה לצד ידוע. ובכן מוכרחים אנו למצוא איזו מהות אחרת יסודית, נמצאת־מעיקרה, שהיא היא המתוָה את הדרך לאנרגיה של היצירה והיא הקובעת לה את צורתה—ומהות זו, שתכונתה העיקרית היא אפיה המסוים וגונה המוחלט, כלום נרחיק ללכת אם נקרא לה בשם קולטורה?—תכונותיה המהותיות של הקולטורה הרי יחסנו לאותה המהות והיא חסרה רק ריאליותה המוחשת. ובכן מהות זו היא קולטורה היולית נמצאת רק בכח, רק במחשבה. אבל סוף־סוף נמצאת היא וקודמת במציאותה ליצירה.

האיך הוא, איפוא, היחס בין הקולטורה והיצירה? מה קודם למה? מה המקור ומה התוצאה?—הקולטורה היא תוצאת היצירה, אבל גם היצירה נזקקת למין קולטורה, שתכשירה להוצאת הקולטורה. מעגל־קסמים...

ונשארה לנו רק חצי־הנחמה של „צרת־הרבים". קושי זה, שנתגלה בנושא־חקירתנו, מופיע לפנינו תמיד בכל פרובלימה ומבטל את כל תורות־הסבות שלנו בתנופת־יד אחת. ובכן יתגלה קושי זה כל עוד שתקצר השגתנו מלחדור עד יסוד־השניות שבעולם. וזוהי הטראגיקה שבחקירה: עד שעלתה לנו לסתת את המושגים בתור אבנים לבנין ועד שאנו נגשים לאחדם ולסדרם לבנין שיטתי—כבר פוערת התהום את פיה ומגדלינו מתמוטטים ונופלים אחד אחד...

לדוגמה תשמש פרובלימה חברותית: הפרט והכלל. הכלל הוא בהשקפה ראשונה הרכבתו של הפרט. „אין בכלל אלא מה שבפרט" — הכלל הוא, איפוא, סכום ותוצאה של הפרטים. מתוך הנחה זו יכולים להגיע בנקל לידי שיטות אינדיווידואליסטיות, לידי הערצת הפרט: „העלו את הפרטים, הביאו את כל הגרעינים היצירתיים הטמונים בכל אחד לעצמו לידי הפראה וגלוי — ואז יהיה הכלל מתוקן ומשופר ממילא". אך הנה באה הסתכלות אחת והופכת את הקערה על פיה: הפרט, שאנו עושים אותו ליסוד־החברה, שורש התפתחותו ואפשרותה מהיכן הם באים? מנין לו תכונת הסתגלותו והתקרבותו לפרטים האחרים, שהיא התנאי הראשון ליצירתה של שלמות חברותית? כלום במה שאנו קוראים לפרט האנושי „חיה חברותית" אין אנו מודים מעיקרנו, שהכלל בצורתו המופשטת פועל בו בתור כח, בתור מגמה של התחברות?—וכך נאחזנו שוב בסבך השניות וההסתבכות הסבתית בין שתי המהויות האלה והגענו עד לנקודה ידועה, שאין מוצא ממנה.

עמנואל קאנט ירד לתוך עמקי־התהום של פרובלימת־השניות הזו ועל־ידי כך הכיר את האופי האַנטינומי של השגת־העולם שלנו: תחלת־העולם וסופו חלקיות ושלמות, קדמות ובריאה—התבונה האנושית יכולה להת עליהם תשובות נשמעות לכאן ולכאן, יכולה להוכיח את האחד וגם את הפכו; נמצאנו, איפוא, למדים, ששתי ההשקפות מוטעות הן גם יחד, שבעזרת התבונה האנושית לא

נמצא את הקשר האמתי ואת קביעת המוקדם והמאוחר. שלילה קיצונית. אבל ביחד עם שלילה זו פתח לנו קאנט אופק חדש כשהורה לנו מחדש את דרך האידיאה. הצורך הטמיר שבנו למצוא את יסוד ההופעות מוליכנו בדרך זו. כשנסינו לשלשל הופעה אחת מחברתה ומצאנו אותן כולן מותנות ומחוברות זו בזו וכשראינו, שעד ליסוד האחרון לא נגיע, —העמדנו אידיאות של גורמים ראשונים. האידיאה היא תוצאת הצורך המיטאפיסי שלנו ולא מהות מוכרת [1]. ורק על יסוד ספוקו של צורך זה על־ידי הנחת־אידיאות הרשות בידינו לברוא את מושגי האלהות, העולם והנפש.

ומנקודת־מבט זו נתקרב גם לפתרון חלקי של הפרובלימה שלנו, של שאלת היחס הסִבָּתִי שבין הקולטורה ובין היצירה. מכאן מופעת לפנינו הקולטורה לא רק בתור חזיון נסיוני (אֶמפירי), אלא גם בתור מהות מושכלת (אינטֶליגיבלית). ושני תפקידים יש לה, שהם מקבילים לשתי צורותיה, המושכלת והנסיונית: בצורתה הראשונה, שהיא משונה אצל כל אומה ואומה, היא מטה את היצירה כלפי מהלך אחדותי, הרמוני, ונותנת ליצירה את גונה המיוחד, המוסרי והאֶסתֶּיטי; וכשהיא נכנסת אחר־כך, על־ידי היצירה, לעולם המוחש, ממלאה הוא זאת תפקידה השני: מעלה היא את היצירה מעל לכל מניות, נותנת לה — החולפת והבלתי־מתמדת — הִשָּׁאֲרוּת וקיום. ובזה מרוממת הקולטורה את היצירה ומעלה אותה מסוג היחס שבהגיון לסוג הדבר. הקולטורה היא האידיאה של היצירה; היא הראשית והיא האחרית, היא היסוד והיא גולת־הכותרת — והיצירה משמשת לה רק מעבר מצורה אחת לשניה, מן העולם הרעיוני אל העולם המוחש. בציור הנדסי כך אפשר לתאר את יחוסה של הקולטורה אל היצירה: מעגל, שנקודת־מרכזו היא הקולטורה המושכלת, הקיפו היא הקולטורה הנסיונית וקרן־התיצרותו היא היצירה.

מצאנו, איפוא, שהיצירה מותנה היא על־ידי הקולטורה, אף־על־פי שזו האחרונה יוצאת הימנה. אם נחזיק בהשקפה זו יוארו באור חדש כמה מן החזיונות היצירתיים ותתוקן ההערכה, שאנו מעריכים אותם מנקודת־המבט של הנצח.

מותנה היא היצירה על־ידי הקולטורה במה שהיא שואפת תדיר להתקרב אל האידיאָה של הקולטורה שלה, ללכת בדרך המותווה ממנה ולקבל את החותם המיוחד, שהוא מוטבע עליה מאתה, בשלימות האפשרית. שאיפה זו נבלעת היא ביצירה האמתית בצֵרופי־התכונות של אישיות־היוצרים. מתרכבת היא עמהם, ועל־כן באה היא על־ידם לידי גלוי „בלא יודעים”. אבל יש שהיא נראית כמובדלת מן היוצרים, בתור מגמה מכוונת — וזהו החזיון, שרגילים לכנותו בשם חִקוי או „אֶפיגוניות”, ולגַנותו. כי אם נבוא לכלול את כל אותן הדעות המרובות, שהובעו על האֶפיגוניות, נוכל להוציא מתוכָן, בתור צד־שוה שבהן, את המשפט הזה: „האפיגוניות, שהיא בעיקרה רק עבודת־העתקה וחקוי ושעל־כן מוכשרת היא להגיע לכל היותר למדרגה רֶפרודוקטיבית גבוהה, אין לה חלק ביצירה ולעולם יחסר לה גם ערך קולטורי; פעולתה היא

[1] עיין: W. Windelband: Geschichte der neueren Philosophie, II, 102

יותר שלילית, מעכבת, מאחר שהיא בלתי־פוריה, עֲקָרה בעצם. אבל אנו, שחיים אנו בזמן בקורת־המושגים, בזמן שמצד אחד הורידו כמה וכמה ערכים „נעלים" מכסאם ובמקום זה יָצאו להלחם בעד הופעות רבות־ערך כהקנאות, הווירטואוזיות ועוד, — צריכים אנו לתקן גם את חטאנו זה, שחטאנו בהתיחסות אל אֶפיגוניות בזלזול גמור.

צדקה ההערכה השלילית של האפיגוניות בנוגע ל ע ר כ ה ה י צ י ר ת י, להמוטיבים היצירתיים שבה. אולם לא נכונה היא כלל וכלל כשאנו דנים עליה בעל ח ז י ו ן ק ו ל ט ו ר י. האפיגונים אינם יוצרים, מאחר שמקור־יצירתם הוא לא הגעגועים הכמוסים והכמהים להתגלות, שהם סוד כל יצירה, אלא מגמה ברורה ומכוונת כלפי דוגמה ידועה, שבמובן ידוע היא לקוחה מ ן ה ח ו ץ. והילכך חסרה לנו האמונה באופן־התרשמותם ובדרך, שבה הם מביאים התרשמות זו לידי גלוי, וחסרים אנו אף רגש של הערצה ביחס אליהם. לא כן הוא משפטנו מנקודת־המבט של הקולטורה. כאן נראית לנו האפיגוניות רק כחזיון של אמירת־הן מתוך ידיעה ורצון לאותה התנאיות, שכל יצירה, תהיה היותר גאונית, היותר „שואפת אל החוץ", נתונה בה בעל־כרחה — כ ח ז י ו ן ש ל ה ש ת ע ב ד ו ת ל ג ב ו ל י ם, ש ש ָ מ ה ה ק ו ל ט ו ר ה ל י צ י ר ה. האפיגוניות היא חקוי — אבל מין מיוחד שבו. אין האפיגוניות יכולה לְהִכָּלֵל — אם נשתמש בחלוקתו של „אחד־העם" —לא במושג ה„חקוי של התבטלות", מפני שמגמתה הוא דוקא ההיפך מֵהכחשה וּוִתּוּר על עצמותה („התבטלות"), מפני שאין היא שואפת ללכת בעקבות יצירות זרות, אלא מחקה היא את יצירת־הקולטורה שלה. ואין היא נכנסת גם לסוג ה„חקוי של התחרות", מאחר שחסרים לה אותה ה„קנאה לישותה" והחֵפֶץ העז להתרומם מעל למחוקה. האפיגוניות שייכת לסוג חדש, שלישי — ואולי לא האחרון במוני החקויים — שיכולים לכנותו בשם ח ק ו י ש ל מ ש מ ע ת: משמעת והשתעבְּדות — לקולטורה שלה. ולפיכך אין ערכה בשביל הקולטורה אלא ח י ו ב י. האפיגוניות אינה פ ו ר י ה, אבל היא מ פ ר ה; אין היא מוסיפה על הרכוש הקולטורי משלה, אין היא ממשכת את מְוַיַּת חוטיה ואינה מארגת אותם לתוך השלמות הקולטוריות־הלאומית, אבל ש ו מ ר ת היא על שלֵמות זו שלא תִקָּרע, מגינה על גרעיניה, מחזקת אותם ומכשירתם לקראת היצירה הגאונית, הפוריה. ובשביל כך היא ב ב ו א ת ה ש ל ה י צ י ר ה ה ג א ו נ י ת ו ח ו ל י ה ב ש ל ש ל ת־ ה ת י צ ר ו ת ה ש ל ה ק ו ל ט ו ר ה.

עָוֶל עושים, איפוא, גם לתקופת האפיגוניות וגם להבנת התפתחותה של הקולטורה ב ש ל מ ו ת ה. אם עוברים — בשעת האור־התהוותה—על אותן התקופות בשתיקה. כמה קרוע ובלתי־מובן יוצא ההמשך ההיסטורי בגלל חוסר אותן החוליות האפיגוניות, שאינן נעדרות בשום התפתחות קולטורית! ידועים לנו, למשל, מן הקולטורה הספרותית־היונית הומירוס, ליריקים אחדים שבזמנו, אחריהם הטראגיקים הגדולים, — וביניהם הפסקה רבתי. מי יזכור את תקופת משוררי־„המעגל" (kyklos e'pikos), שחיו זמן מועט קודם המלחמות עם הפרסיים? והם הלא החזירו את הרציפות שבין התקופה ההומירית ובין תקופתם של הטראגיקים על־ידי מה שֶׁעִבְּדוּ הרבה מן האגדות ההומיריות עִבּוּד פיוטי. והם הלא החיו בלב העם את עולמות המיתוס הלאומי העתיק, הרחיבו אותו וטפחו את הבנתו.

מי הציב להם מצבת־זכרון, להם, שקדמו — וכודאי גם ה ש פ י ע ו—באופן בלתי־אמצעי למלחמות המלאות גבורה ועוז לאומי? אמנם הם היו אך אפיגוניים!...

וכדי למנוע מטעות בהבנת ההשקפה הנוכחית הריני מוצא לנחוץ להעיר על דבר אחד. הוטעמה כאן התנאיות של היצירה, זיקתה בקולטורה. ובתור תוצאתה של תנאיות זו יצאה לנו גם מין סניגוריה על האפיגוניות: קרוב, איפוא, הדבר, שתוחלף השקפה זו בתורה הידועה של שעבוד היצירה למטרות אחרות שמחוצה לה, למטרות מוסריות, דידאקטיות וכדומה. התורה האחרונה פרחה בספרות הגרמנית במאה הי"ז אצל גוטשד וסיעתו, שכתבו מין „רֶצפּטים ספרותיים", איך „לעשות" יצירה ומה צריך להרכיב ביחד כדי שתצא היצירה מהודרת ושלמה. תורה זו נשנתה גם בצורה אחרת אצל ט ו ל ס ט ו י, שראה ביצירה האמנותית רק אמצעי לשאיפות מוסריות ודתיות. ואף אצלנו נמצאים מבקרים, שמתאוננים על חלק ממספרינו על שאין החיים העבריים המלאים משתקפים מתוך ספוריהם, ועל־כן הם ד ו ר ש י ם מן היוצרים, ש„יכניסו" את הפרובלימות המנסרות בעולמנו לתוך חוג־יצירתם. ובכן צריך להטעים, שהשקפתנו רחוקה היא מתורה זו תכלית רִחוק. היא דורשת ה כ נ ס ת מטרות או כללים חיצונים לתוך היצירה ואנו מוצאים כאן את זיקתה המהותית ה פ נ י מ י ת של היצירה כאידיאה העומדת ממעל לה. שם מגמתיות וכאן מגמה. והנגוד מובלט ביותר ביחס ליוצרים היחידים: תורת השעבוד היצירתי נגשת בדרישותיה (או ב„עצותיה") ליוצר היחידי ומחוקקת חוקים בשבילו, והילכך מצאה ביוצרים האמתיים התנגדות עצומה: אין הם רוצים לקבל עליהם עול־חוקים, יצירתם היא שחרור ולא שעבוד. בעוד שהשקפתנו אינה דורשת ואינה מצַוָּה, אלא מ ו צ א ת את החוליה האחרונה הבלתי־מותנה של היצירה; היוצרים בני־חורין הם — אבל היצירה, ב א ו ת ו ה צ ד ה א ו פ י י ה מ ש ו ת ף, שהוא לנו כחוט־שני מקיף את כל הדורות ואת כל היוצרים בה, היא היא הנתונה תחת ממשלת־הקולטורה, שהיא מצדה תלויה בה ומוגבלת־על־ידיה. ההבדל עיקרי הוא.

ועכשיו נִתְּנה לנו האפשרות לעבור לחזיון המעסיק אותנו ביחוד — ל ר י נ י ס א נ ס.

לכאורה רק צעד אחד מן האפיגוניות אל תחיתו של מהלך קולטורי ידוע. גם פה וגם שם היצירה אינה „מקורית", אינה־ נובעת ממקור נעלם ורָזִי: היצירה שואפת למטרה, שהציבה לעצמה „בדעה צלולה". להשגת אידיאל קולטורי, ש ב ח ר ה ב ו. וה„מלאכותיות" בולטת ברינִיסאַנס, שרוצה ל ח ד ש, עוד יותר מבאפיגוניות, שהיא רק מ מ ש כ ת. ובכן כל אלה החושבים, שהיצירה—לא היוצרים היחידים והתרשמותם—מוכרחת ו י כ ו ל ה להיות „בת־חורין" ומחוץ לכל גבולים, כל אלה המתיחסים בבוז לערכה הקולטורי של האפיגוניות, בעל כרחם יביטו בחשד־כפול על הריניסאַנס: „איך אפשר ל„החיות" קולטורה — וזו הרי היא לא יותר מסך־הכל מגובש של שורות פרוצסים יצירתיים?— קולטורה יצורה ועומדת היא ואם לאו—לא תועיל שום התאמצות לחדשה ולהחיותה".

אולם מתוך השקפתנו נראית הריניסאנס כחזיון, שיש לו גם ערך קולטורי עצום וגם ערך יצירתי מרובה. את התנאיות, שנראית כחסרון בריניסאנס, מצאנו בכל יצירה. והריניסאנס כהאפיגוניות הרי הן הודָיָה לְהַזִּיקָה בקולטורה;

לאותה הזיקה, שהיא לא רק מיוסדת בצורתה המושכלת של הקולטורה, אלא שהולכת ומתוַספת ומתחזקת על־ידי אותם חלקי־היצירה, שכבר הספיקו להתגבש ולהעשות קולטורה נסיונית. והודיה זו ביודעים לָמָה שהיצירה נתונה בו תדיר בלא־יודעים, מאליה, אינה ראויה להדרש לגנאי מנקודות־המבט של הקולטורה. הנמוך דומה לאותו שבארנו למעלה. כשדברנו על האפיגוניות, מפני שזהו הצד הדומה שבשתיהן. אבל יתרון גדול יש לריניסאנס על האפיגוניות בערכה היצירתי. הצטיינותה היצירתית של הריניסאנס מונחת דוקא במה שהיא רחוקה בזמן מן המחוקה ושעל־כן אין היא נגררת אחריו כהאפיגוניות. אלא מתעוררת ומתאמצת להגיע אליו. הריניסאנס היא התעוררות הגעגועים של היצירה לשוב ולהתקרב לאידיאה של הקולטורה המוחלטת שלה על־ידי השגת נקודת־קולטורה ידועה, שאפשר לכלול בקרבה את ההתגשמות היותר שלמה של אידיאה זו. והתעוררות־של־געגועים מוטיב יצירתי גמור היא. הריניסאנס אינה, איפוא, תחית תקופה קולטורית קבועה, אלא הַטָיַת מהלכה של היצירה אל מסלולי הקולטורה, שממנה יצאה בתחלתה ונתרחקה לאחר זמן. ובזה מיוסד גם ערכה המוסרי הגדול: מיוסד הוא בשאיפתה של היצירה לשוב ולהיות נאמנת לעצמה, נאמנת לאידיאה שלה, — להיות אמתית.

תחיה ענקית אחת ידועה לנו בהיסטוריה: הריניסאנס של שחר העת העת החדשה. ולא מקרה הוא חחזיון, שעמה באה עוד תנועה חזקה אחת הריפורמאציה, אף־על־פי שלשתי אלה היו שתי נקודות־מוצא שונות. הריפורמאציה היא הצד השלילי של אותה מטבע, שצדה החיובי היא הריניסאנס. שתיהן הן רק שני גלויים של אותה ההופעה עצמה: תחית עצמותם הרוחנית של עמי־אירופה. הם נתרחקו מרומי הנוצרית בכדי להחיות את רומי הקלאַסית ואת עצמם בתוכה.

וכך הובלט ממילא גם הקו הלאומי שבכל תחיה. התחדשות העצמות המקוריה, שיבת היצירה למעין־חיותה, למקור־אָפיה: הקולטורה — אינן יכולות להיות „סתמיות וכלליות" ומרחפות באויר, מאחר שאותה העצמות המקורית והקולטורה העיקרית לאומיות הן בעצם מהותן. ובמושג „לאומיות" אני משתמש כאן במובנו היותר רחב.

וכך השיבונו על השאלה הראשונה: „כלום אפשר להחיות קולטורה בכלל ואם יש יצירה בתחיה ממין זה?" — תשובה חיובית: מצאנו את הריניסאנס לא כעשיה מלאכותית, אלא כהופעה יצירתית גמורה.

ועם פתרון השאלה בדבר אפשרותה של תחיה בכלל נפתרה גם השאלה בדבר אפשרות התגשמותה של התחיה העברית שלנו. — שאלה, שבכל־כך מרבים הספקנים והמתיאשים מכל המינים שבנו להשמיעה באזנינו. הריניסאנס היא דבר ריאלי מפני שהמניע העיקרי שלה — הגעגועים — הוא מניע יצירתי גמור. השירה מתגעגעת כל ימיה לחדור לחביון רזי־עולם, הפילוסופיה מבקשת מיום היותה לרדת עד יסודה של תהום־ההויה — אל תכלית בקשתן ומאוייהן לא תגענה לעד. וכי מוכרחות הן, איפוא, לצפות לערכן הישותי עד ש„תתגשמנה", וכלום חסרות הן עד אז את תואר־המציאות? — בדומה להן היא התחיה. כמותן אף היא אינה עובדה מוצקת, אלא פרוצס, וקיומו של

פרוצם מונח בהתהוותו ולא בתוצאותיו, לא ביציאתו אל הפועל. מעריצים אנו בר' יהודה הלוי, בבעל־הגעגועים־לציון היותר גדול, – את משורר ציון ורואים אנו בביאליק את משורר־התחיה בגלל שאיפתו העזה – שאיפה עד לידי יאוש – לתחיה זו.

אבל–ההתעוררות להטיתו של מהלך־היצירה לשבילי הקולטורה המקורית אפשרית היא רק כשבנושאיה של אותה קולטורה נשארו עוד שרידים היסנה, שבכחם להתהפך למקור של געגועים עזים באמת, שכח התסיסה עוד לא פג מהם, ומתעוררת, איפוא, השאלה השניה: כלום נשארו בנו שרידים כאלה? – אפילו אם יש לנו „מהות" מיוחדת – כלום לא כבה בנו הזיק האחרון מאֵשה של זו?

טראַגי שבעתיים היה גורלנו אילו היתה התשובה על שאלה זו שלילית מתגלה היה הדבר, שכל אותה השאיפה וכל אותה ההתעוררות לא ממקורו של רצון פנימי הן נובעות, ש„תרועות־תחיה" אלו הן אך פרי חקוי חיצוני של „סדַרים אלי קבר". ולפיכך היתה זו אז לא הטראַגיקה הנשגבה של פויסט: התנגשות הרצון עם ההכרח המוחלט, – אלא מין טראגיקומידיה של אונאה־עצמית פנימית, של אי־התאמה בין הרצון ובין הצורך הנפשי, אי־התאמה, שמביאה לידי השלָאַת־עצמנו (אַבטוסוּגֶסטיה) והפרזה דמיונית: טראגיקה של פֶּיר גינט...

וכך הביאתנו הפרובלימה הכללית של אפשרות־התחיה לידי הפרובלימה המיוחדת שלנו: הפרובלימה של יסוד־היצירה שלנו. חייבים אנו לחקור ולדרוש, אם יש ליצירתנו יסוד מיוחד ועד כמה נשתמר הלז בתוכנו. –

(עוד יבוא).

„אַלְלַה כֵּרִים!"

ד־אמה בשלש מערכות

(המשך).

מאת

ל. א. אורלוף.

מחזה שביעי:

הקודמים וקלמן.

פוגל (לקלמן): נו?

קלמן (מתוך הנאה פנימית): יש! (מניח את החבילה על שלחן־האוכל ואת הבקבוקים תחתיו; מביט בעין בוחנת בנעמי): על־פי החשבון זאת צריכה להיות ארוסתו של ברונסקול? (יושב על הספה להחליף את נעליו בסנדליו).

נעמי.—חה־חה־חה! ברונסקול, אתה כבר העברת את הרנה במחנה, שאני ארוסתך? הגון! חה־חה־חה! נחמד ונעים! לדעתי, יכולה החתונה להיות אפילו מיד. אין לשום מה לדחותה ולהחמיצנה, חה־חה־חה! (לקלמן): אתה, כמובן... מה שמך?

קלמן.—קלמן.

נעמי.—קלמן. אַהַא. אתה, קלמן, תתרצה כמובן, להיות שושבין אצלי?

קלמן (נועל את הסנדל): אָה, מדוע לא? אצל צמד־חמד כזה...

נעמי (פונה אל יונטר): ואתה... מה שמך?... (מחכה רגע; יונטר קם מבויש מעל כסאו ואינו מוצא מלה בפיו). נו, אחת היא... סבתא... אתה תסכים להיות שושבינה?

יונטר (מולל ברגליו, מצמצם בעיניו ופורף את השכמה בביישנות עמוקה): גברתי... המ... הן גברתי... כלומר, אני...

נעמי.—כן, כן, אתה תהיה השושבינה (פונה אל פוגל): ואתה, השומר, תסדר את הקדושין. לטבעת־קדושין ישמש חִשוק של חבית ולארבעת הכלונסאות של החופה ישמשו ארבעת חברי־הקומונה...

קלמן (משסע אותה): אבל החתן הרי אף הוא בתוכם. חשבונך, גברתי, אינו עולה יפה.

נעמי (במרץ ובקשי־עורף): יפה! יפה! חתן וכלונס – היינו הך!...

קלמן (מתוך הנאה משונה): חה־חה־חה! (פונה אל ברונסקול): ומה אומר, בדומה למשל, כבודו של החתן להלצה שכעין זו?

ברונסקול (בקול של תחנה): נעמי! לו ידעת, כמה כל זה לי ל־ל־ל... בכלל... אני צִיַרְתִּי כל זה בדמיוני באופן אחר*..

(פוגל פורמז לקלמן להוציא מתחת לשלחן את הבקבוקים והם מתחילים לשתות. קלמן מביט לרגעים על נעמי ומדבר עם פוגל בחשאי, כנראה, עליה; רושם הקרירות לא סר עדיין מעל פניו של פוגל).

נעמי.—ט־ע־נות!... זה אך מוכיח, שדמיונך עלול לעתים או תמיד להטעותך ושאבא, המרבה תמיד לספר בשבחו של דמיונך העשיר והחזק, גם הוא אינו אלא טועה... (נזכרת פתאום בדבר־מה): אה, אתך הסליחה (מוציאה מכיס שמלתה מכתב): שכחתי לגמרי. הרי לך מאבא (היא נגשת אל הגלויות המצויירות התלויות על הקיר ומתחלת להסתכל בהן).

ברונסקול (חוטף את המכתב): אהא! (קורע במהירות את המעטפה וקורא): „שמשון חביבי!" (חוזר בהנאה לעצמו): „חביבי"... (קורא בנהימה): מ־מ־מ... (בקול וכל מלה בלבד): „עליך, שמשון־ספרותנו, החובה להלחם באדישות הקהל אליה"... (לעצמו בהתגדרות): „שמשון־הספרות"... מ־מ־מ... „אף־על־פי שמצד אחר ברורות הסבות למדי"... מממ... „עד עכשיו — ולא עד בכלל — עוד לא קמו לה לספרותנו כשרונות אוריגינאליים במובנה האמתי של המלה"... (בהנאה לעצמו) „ולא עד בכלל"... המ... מממ... „אי לזאת"... מממ... „השבולת" בעד חודש־ניסן לא תבשל אלא מקרני „השמש" שלך"... (לעצמו): „השבולת נבשלת מקרני השמש"... כמה יפה ותאורי! מממ... „בלי שום תרוצים ובלי כל טענות ומענות"... מממ... „אני מחכה"... מממ... (מתוך התעוררות של קוצר־רוח): קלמן! איזה יום לחודש היום?

קלמן (מתוך שיחה עם פוגל): מחרתים תענית־בכורים: צא והשוב.

ברונסקול (בקפדנות): לעזאזל! שם מחכים לפואמה, והיא לא נכתבה עדיין אף עד החצי. הרי לך השתלשלות־מקרים חביבה! (משפשף את ידיו בקוצר־רוח).

נעמי (מסתכלת בגלויה אחת; לעצמה): נפלא! נפלא ומוזר... נר דולק... ממעל לו תלוי לב־אדם ומתהבהב... ומתחת כתוב: „היום־אני ומחר־אתה"... (דממה של הסתכלות; חוזרת תפושה במחשבית): „היום־אני ומחר—אתה"... מהו פירושו של זה?... גלויה זו אני לוקחת לי (מסירה את הגלויה מעל הקיר ושמה אותה בכיס שמלתה. היא שקועה במחשבות בקדם).

ברונסקול (מהלך בחדר, משפשף את ידיו ומדובב): אה, לעזאזל! חזיז ורעם!

יונטר (כרוצה לנחמו; בקול של הכנעה): נו, מה לעשות?

נעמי (מתעוררת פתאום ממחשבותיה, מעיפה עין ביונטר ומבלי דעת אל מה מכוונים דבריו, היא פורצת בצחוק): חה־הה־חה! לא כלום באמת, כלום אין לעשות (נגשת אל יונטר): על קנקנו של חבר־קומונה זה כמעט שלא תהיתי כלל...

יונטר (מבויש ומבוטל; בקול של הרוסף): גברתי...

נעמי. לא כלום, כלום אין לעשות לשפנפנים ליריים ולגבורי האפוס הרוס־האף... (מתקרבת קצת אל קלמן ופוגל): אליכם, השכורים והאנארחיסטים־קומוניסטים,

אשים דברתי! – :מדוע זה ולמה יבצר מהלזה להוליכני שלוב־יד ברחובות העיר ובחוצותיה וגם להראותני את עתיקותיה? מדוע? (אל ברונסקול): ברונסקול! אל תדאג! יש לי כבר „קאוואליר״.

ברונסקול (אי־המנוחה אינה סרה מעל פניו): נעמי! רצונך לראות עתה את העיר? נו, טוב, נלך... (בקורטוב של תקוה כמוסה): או... אולי רוצה את לנוח קודם מעמל־הדרך?...

נעמי (ברגשנות נפרזה): אל־נא, אל־נא, רֵעֲן הגדול של הדריאַדות מוכות־השחפת והמשתמשות אף־על־פי־כן בטאַבּאַק מורח! כלום לב־אבן לבי? הנה הן קורצות לך שם את עיניהן; הן מחכות... גם „השבולת״ מחכה... שַׁנס את מתניך, גשרי, והעפֵּל זעלֵה, עלה והַצְלַח על הפארנאס!...

ברונסקול.—מוזר... אני הולך עמך... אני נכון...

נעמי (בקול חורץ): לא! טיוליה של בת־חלוף פשוטה כמוני לא יעלו כה ביוקר!... עמי ילך הוא! (מראה על יונטר): הוא... שמו פלאי... (פונה אל יונטר): תאבי, סבתא, ללכת עמדי שלוב־יד ברחוב? או אתה צריך להשאר בבית ולעזור לברונסקול למצא את החרוז המתאים למלה „חסיל״? (בקול מפתה ומדבר על לב): אין דבר, סבתי! הוא ימצא בעצמו, שהחרוז המתאים ל„חסיל״ הוא „כסיל״.

יונטר (בחיוך מבויש): גברתי... הן הפואֶמה היא... בפרוזה.

נעמי (מרימה את ידיה ועיניה למעלה בצניעות כמו לתפלה): אה, תודה לאל־עליון, שהיא בפרוזה. ובכן הולכים אנו, סבתא חביבה! (יונטר פירף את השכמה ומתקן את ה„הלמט״ כמתכונן ללכת).

קלמן.—הכנוי „סבתא״ מתאים הוא עוד יותר משני החרוזים. ואנו המצאנו בשבילו כנוי אחר: „המאור הקטן״. וברונסקול הוא „המאור הגדול״ (אוכל תופינים).

נעמי.—אָה, ברונסקול הוא אמנם מאור גדול. השם כל־כך הולמו! ובפואֶמה שלו הוא שַׂר בלי שום ספק על הדר ויקר תפארת עצמו. ובכן, נלך (לובשת את האדרת וחובשת את המגבעת): נו, סימפּתיה שלי! הבה־נא ידך! (עושה מיד־ימינה חצי־עגול ומסתכלת שיונטר ישים את ידו אל תוכו).

יונטר.—גברתי... לא צריך...

נעמי—אה, הלואי שתלקה לקוי עולמי, המאור הקטן! מי זה לִמֵד אותך את המלות הארורות „צריך״, „לא צריך״?

יונטר.—אבל, גברתי... הן בעצם הדבר... צ־צריך אני להשאר בבית ולחזור על המדידה. מתכונן אנכי למבחן בבית־המדרש למורים.

נעמי.—אוי ואבוי! אף כאן אין מנוס ומפלט מן ה„אֶכּסטֶרנים״! (בקול מצוה): שים כרגע את ידך מלאחרי־ידי! שים! הלא צויתיך! (במרץ): צריך, צריך, צריך שתלך עמדי כרגע, ודוקא שלוב־יד – ויהי מה! משום שאם לא יהיה לי למי לצחוק – אמות בשממון באמצע־הרחוב! (סוף־סוף נוטלת היא את ידו ושמה אותה בחזקה מלאחרי זרועה, אך כחלוט במים רותחים הוא משיב את ידו אליו. ברונסקול מסתכל בכל הנעשה כשהוא

ושב על כסא אצל הקיר ופניו מביעים עצב ואי-מנוחה. קלמן מפנה את ראשו ומציץ אל נעמי בהתפעלות. פניו של פוגל קרים וזועפים).

מחזה שמיני.

הקודמים ועלי.

קול עלי (נשמע מרחוק ממושך ומסוך בעצבת מתוקה): אללה כ – רים!

נעמי (מקשיבה): מה זה?

קול עלי (יותר קרוב): אללה כ – רים!

נעמי.—מי הוא הקורא את הקריאה?

יונטר.—זהו ערבי אחד... מוכר־תופינים...

נעמי.—מוכר־תופינים, אתה אומר? מה נעים הקול! (רצה אל החלון ומציצה ממנו).

קול עלי (קרוב מאד): אללה כ – רים!

קלמן (ליונטר): אח, יונטר! לבי, לבי עליך! היום היית מטרה לכל בני־האשפה, „אשפהי תרתי משמע.

יונטר (כשהוא עובר על פני שלחן-האוכל): אה, אילו ידעת, קלמן, אילו אך ידעת... (נגש אל נעמי): גברתי... למגנת־לבי איני יכול להשתתף בטיול... צריך אני...

נעמי.—הס! אל תפריע! (רואה את עלי עובר ברחוב; קוראת): הוי, אללה כרים! קרב נא הנה! שומע אתה, אללה כרים? (עלי נגש אל החלון עם סל-תופיניו ומוריד אותו מעל ראשו; אל יונטר): סבתא! היי נא למליץ־יושר בינינו.

יונטר (בחיוך מבויש): ערבי זה... הוא... הזון בלתי־נפרץ... יקר־המציאות... במובן ידוע...

נעמי (ברצינות): כגון דהיינו?

יונטר.—הוא יודע לדבר עברית. הוא מוכר מעשה־אופה ב„קלובי ושם למד לדבר עברית?

נעמי.—האומנם? – אתה, אללה כרים, יודע לדבר עברית?

עלי.—כן, הגברת.

נעמי (עיניה מבריקות מתמהון): אמור לי איפוא, כמה הוא מחיר ה„אללה־כרימים" הללו? (בוחרת מן הסל תופינים אחדים).

עלי.—שלשה גרוש וחצי (הוא מבטא את האותיות: ח׳, ע׳, ק׳, ת׳ במבטא ערבי חריף).

נעמי (בעגבנות מתחפשת כתמימות): אה, כמה זה יקר! לנצל אותי ולהציגני ריקה מכל רכושי רוצה אתה, אללה כרים, וכשתעבור מחר על פני המקום הזה, אֲלַוְּכֶם בעיני, אותך ואת סלך, רעבה ונרכאה, מבלי שתשיג ידי לקנות אף פרוסה קטנה של „אללה־כרים".

עלי (בחיוך של ערמה): ישאר גם לך. ליהודים יש די מַסָרִי [1]. ומחר לא אעבור פה... כְּבָּר לא אעבור...

נעמי (בהתענינות): אה? מדוע?

עלי.—כְּבָּר לא אלך עם סלי למכור תופינים... לעולם... (מנער יד אחת בשניה כדרך הערביים): חַלַס... [2]).

נעמי.—אבל מדוע?

יונטר.—יש שמועה כזו... אביו... אביו נהרג...

עלי (מאיים עליו באגרופו): שתוק, אבו־דקן, אל תדבר על אבי... אפילו אף וַחִיד כִּלְמִי... [3]). מי הוא לך אבי? כסבור אתה, הרב שלך?

קלמן.—חה־חה־חה־חה! „אבו־דקן"! אך זהו כנוי!

יונטר (נבהל וחור): הן אני... אנכי...

נעמי.—מדוע, מדוע, אללה כרים?

עלי.—למה לך, גברתי, לדעת?

נעמי (בקשי־עורף): כך אני רוצה!

עלי (הקאפריסה שלה מוצאת חן בעיניו; הוא מחייך): רַס־בְּנַאן? [4]).

נעמי.—כן. בַּנַן, אפרסקים, תאני־חוה, מַהוֹמֶט, כַּרִים... אתה מוכרח לספר, מפני־מה אתה נושא היום את סלך בפעם האחרונה?

עלי.—רק היום יש לי כסף לקנות רובה „מארטין" וחרב... (עושה בידו תנועת חצי־עגול לרמז, שהחרב תהיה עקומה) וחדה־הרבה...

נעמי.—הרי יש לך חרב.

עלי (בתנועת־יד של בטול): מוּשנפי... [5]).

נעמי.—טוב, איפוא. ולמה לך הרובה והחרב?

עלי (מביט זמן־מה הצדה ואחר־כך מתחיל לספר): אמי היתה יפה, יפה... כתיר שֶׁלֶבִּיֶה [6])... אין כבר בְּנַאת [7]) כאלו... הרבה שֵׁיכים וְאֶפֶנדים רצו לקנותה... כסף וצאן נתנו הרבה... אבל אבי היה בן למשפחה רמה, כולם ג'ידות [8]) ועשירים, ו... והיתה הִיֶּא [9]) לו לאשה. וּבֶּדַאוִיי אחד מהרי נַבְּלוּס, אשר רצה קודם לקנות את אמי, היה... היה... (מחפש מלים) כְּתִיר זַעְלַן על אבי בעד זה...

נעמי.—זַלַן - זאת אומרת: היה עליו „להרוג ולאבד"?

עלי.—מַהו, הד'א הוא. ופעם אחת—שבועים לפני הַרַמַדַ'ן היה כבר עשר שנים מאז—רכב אבי אל הרי נבלוס משאן... [10]) רצה לְהַחֲלִיף (עושה בידיו תנועות של מחליפים) את סוסו ביותר צעיר אצל סַחֶב... [11]) והבדאויים חכו כבר לו... (פתאום עיניו ממליטות רשפי־זעם, הוא מקמץ את אגרופו ומרעים בקולו): גֶ'הֶנֶּם יַחוּד'הוּם!... [12]) הם התכו אותו מִתְל [13]) בשר!... מִתְל קצבים!...

---

[1]) כסף. [2]) סוף! [3]) דבור אחד. [4]) בעל־כרחי? [5]) זבורית. [6]) יפה מאד. [7]) בנות. [8]) גבורים. [9]) היא. [10]) בשביל. [11]) ידיד. [12]) הגיהנום יקחם! [13]) כמו.

נעמי (ששמעה את דברי הערבי כמוקסמת): נו?...

עלי.—מחר אני בְּרַכַּבּ[1] אל הרי נבלוס... בְּאַלְלַה אִיל עְזִים[2], בְּרַכַּבּ!... הם יֵדעו, שיש בן לעַבְּדַאַלְלַה!...

נעמי.—וזמן מרובה כזה אתה נוטר שנאה לרוצחי אביך? עשר שנים, כמדומני, אמרת?

עלי (בכאב): עשר שנים... שנאה... גם הם עשר שנים... החַגּ' אבו־חליל אמר, צריך מִטְל הם... הם—עשר, אני—עשר...

נעמי (בעינים מבריקות מהתרגשות): בן־חיל אתה, אללה כרים! קחני גם אותי אל ההרים! (קלמן מפנה את כסאו אל החלון בתשוקה לשמוע; ברונסקול מבזיץ את גבותיו מעל ל„פנסנה" ומקשיב; יונטר מביט על כולם, כמבקש לדעת את הרושם שעשו דברי נעמי; פוגל מסתכל בקרירות בנקודה אחת נכחו).

עלי (מוכה תמהון ואינו מאמין למחצה; שורק בלשונו לאות שלילה): לא אפשר...

נעמי.—אבל מדוע?

עלי (שורק כקדם): לא יהיה, גברתי... שלום! (שם על ראשו את סל התופינים והולך).

נעמי.—שלום, אללה כרים! אל נא תשכח להביא לי את חוליות־השֶׁדְרָה של הבֶּדְוִי: אני יודעת לעשות מהן בתי־משחק יפים להפליא.

קלמן (רץ אל החלון וקורא אחרי עלי): חכה נא, חכה, מונסיניור! חזור בך! אצלנו אפסו התופינים (עלי חוזר אל החלון ומוריד בשתיקה את סלו; כלועג לעלי): שופרא דשופרי... (מקמץ שלש אצבעות יד ימינו ומרימה): פרימה!...

עלי (ברוגז): אֻשְׁקֻט[3]... שתוק, שכור!... (קלמן בוחר לו תופינים אחדים ומשל שללתוך ידו של עלי אגורות־מספר. הלז עוזב את החלון וכשהוא מתרחק הוא קורא עוד פעמים אחדות: „אללה כרים!").

מחזה תשיעי:

הקודמים בלי עלי.

(פניו של ברונסקול נתבהרו. הוא עומד על יד שלחן־הכתיבה ושולח את ידו אל אמתחתו, מוציא משם כתבים שונים, קורא בהם רגעי־מספר ושוב מחזירם למקומם. הוא חוזר על הדבר פעמים אחדות במשך המחזה).

נעמי (נשארה עומדת על יד החלון; לעצמה, תפושה במחשבות): אללה כרים... נקמה... עשר שנים... – פֶּלאי... פלאי ורחוק... „היום—אני ומחר—אתה"... (אל אנשי־החדר): עלם זה אינו „זקן מן ה„פאספורט' שלו".

קלמן.—והתופינים שלו הם עוד יותר צעירים ממנו. הם נאפו, כפי שהסברה מחייבת, לא יותר מלפני שעתַים (שותה ומקנח; אל נעמי): ואל הריינבלום לא נתרצה לקחת, בן־הבליעל?

נעמי.—לא נתרצה (מתנפלת פתאום על יונטר ומכה אגרוף אחד במשנהו כאשת־

---

[1] אֶרכב. [2] באל העזיז! [3] שתוק!

סדנים): עכשיו, סבתא, תלכי עמי שלובת־זרוע ברחוב, ואפילו אם יחרב העולם על־ידי כך! אני הולכת למות אם לא יהיה לימיני אחד מחברי־הקומונה להפוך אותו לשפן, לאינדולגנציה, לשק של קמח!... איני יודעת בעצמי לָמָה!...

יונטר.—תאמין לי גברתי... אני צריך לחזור על המדידה...

קלמן.—כבר יש לו כנוי יותר יפה וקולע מכל אלה שקדמו לו. הערבי כנהו „אבו־דקן", שפירושו: „אבי־הזקן".

נעמי.—חחה־חחה־חחה! הוא האבא והזקן הוא בנו. טוב! מתוקן ומקובל! כך נכנהו מעתה ועד עולם. מה הכם הוא „אללה־כרים"!

ברונסקול.—רצוני לדעת, מה מצאת בו? כמדומה לי, ערבי רגיל, גם ויהיר ככל אֶחיו. אלא מה? הוא יודע לגמגם עברית? – הנה השפחה הערבית של מייזל מיטיבה לדבר עברית מגברתה.

נעמי.—ענין קשקשת של דג־מלוח אצל המגיד מקלם. נלך! אגב אמצא גם חדר בשבילי. איני סובלת ריאקציונרים זקנים וקטני־מוח, השרויים בזוהמה כזו (תופסת בזרועו של יונטר; הוא כמתנגד): שלום! (לברונסקול): מיטב הפרי מן ההתיחדות עם אלילת־השיר! (מושכת את יונטר ויוצאים דרך הדלת הנוכחית).

מחזה עשירי:

הקודמים בלי נעמי ויונטר.

(ברונסקול עומד זמן־מה על־יד החלון ומביט החוצה. אחר־כך הוא מדליק פאפירוסה ומעשן, עוזב את החלון ומהלך הנה והנה בחדר ופניו שקטים. מתעכב רגע לפני תמונתה של נעמי. אחר שהשליך את זנב־הפאפירוסה על הרצפה הוא מוציא את כתביו ויושב לכתוב).

קלמן (קם מעל מקומו ונגש אל משכבו להביא בו סדר, אבל פתאום הוא עומד ואינו גורע עין מברונסקול במשך רגעים אחדים): כותב! שמא יודע אתה, מהו כותב שם? כות־תב! הכלה זה עתה ירדה מעל הספינה, בודאי היתה רוצה, כמנהג־העולם, להתבודד עם בחיר־לבה, לפטפט, להתחבק ולהעיר זכרונות־עבר נעימים... והוא, כאילו לא אליו מתכוונים כלל, ישב לו לכתוב!... (נגש אל ברונסקול): לא נפלא הוא, איפוא, ברונסקול...

ברונסקול (מרים את עיניו אל קלמן): כל אלה, קלמן, לא כלום. מבטיחך אני, לא כלום. אילמלא היה צריך עד מאד, נו, בלי שום תירוץ ודחוי, לכתוב, כי עתה, דעת לנבון נקל, לא כתבתי היום. ובנוגע לזה, שהיא... משתובבת ואינה נושאת פנים לאיש... נו, וגם לי בכלל, – הרי כזו היא מטבעה... יש אנשים, ש... (בקול של בטחה): אחר הנשואין כל זה יעבור ויחלוף. ענותנות של חן מיוחד משתפך אז בכל אבריה של האשה (כאילו להבטיחהו יותר): כן, כן.

פוגל.—בשום אופן אינו יכול להסיח דעתו מן הנשואין (לקלמן, מתוך בסום קל): הרף ממנו, מן המאור הזה לממשלת־החושך! מבין הוא לנפש האשה לא יותר מבקבוק זה (מראה על אחד מן הבקבוקים העומדים על השלחן) ומתימר למגלה רזין־דרזין של פסיחולוגית־נשים עמוקה עד אין חקר בכתביו. הרף ממנו! הרף—והסל! גש הנה!

ברונסקול (מפנה מעט את ראשו): היין כבר נותן בך, פוגל. את אותותיו אותות (מתעמק שוב בכתיבה).

קלמן (נגש אל פוגל ויושב): בכלל לא אכחד ממך, שמריהו, ש... הלוא שאדע מלחץ ומחוסר־עבודה כמו שאני יודע את הצעירים של עכשיו... נ־נא, הֵא לך צעירים, אל יחָשבו לי הדברים לעָון! צריכים היו לראות, כמה התרפסתי וכמה הלקות ומחמאות פזרתי אני לחותנתי עד שנתיַשב הפסוק של שדוכי. והם... יודע אני? נראים הם כרוצים, שהנזיד יתבשל מאליו. נראה, שכל הענין איכפת להם כמו שאיכפת לי... נו, כדומה למשל, איזו ארוחה אוכל היום הַקְמַקם שלנו... (מדליק פאפירוסה): הייתי על ה„נשף" במוצאי שבת־הנוכה... נו, למה ארבה בדבורים? — כמעט שנשרפתי מבושה כשהבטתי על בני נעורינו, על אלה נושאי דגל־תחיתנו ותקוותינו והירותנו ועתידנו וכל מה שאתה רוצה... מהלכים הם זקופי־גרון כחסידות בצוארוניהם החדים והמגוהצים, שחותכים בלי רחמים וחנינה את הזפק שלהם, מביטים על סביבותיהם בעיני דגים מבושלים ורק שואלים איש את רעהו, אם כבר נתקבל הנומר האחרון של „השבולת"... — רק שאלה זו שגורה בפי כולם, ולא יותר... וזהו הכל... מה לך עובדה יותר חותכת מזו? —: הן ידוע הוא, כמדומה, למדי, במהביישנית היא האשה מטבעה; ואף־על־פי־כן, הוכרחו העלמות להבליג על הבושה ולהזמין את העלמים למחול. השמעת? (כמונה מעות): ה ע ל מ ו ת — הזמינו — את — ה ע ל מ י ם, חה־חה־חה! בִּימַי צריך היה להקבר „תשע אמות באדמה" מחרפה אילו היה מתארע דבר מעין זה (שותה ומקנח): אה, היו ימים... צעיר הייתי עדיין... מראי מקומות מ„מורה־נבוכי־הזמן" וציטאטים מלֶסינג ומשילֶר, ואין צורך לומר מהיינֶה וברנֶה, עפו אז כיונים מארובותיהן... האפיקורוס היותר נורא בכל משכילי קאמיניץ־פודולסק הייתי אנכי... הן שמעת בודאי, מנַיִן לנו, שהמצוה לאכול כרעיו של חזיר בלי נטילת־ידים ביום־הכפורים בשעת „נעילה" שקולה היא כנגד כל תרי"ג מצוות? אני הוא מחברו של דרוש זה, בקצור, אני הוא המוצא מנין... אה, זמן חביב... יודע אתה, שמריהו, מה הנחילני את הנצחון על לבות העלמות הצנועות של הימים ההם? — רק קורֶספונדֶנציה אחת ויחידה על שֵׂרֵפה בעיירה אחת קרובה, שהדפסתי ב„הצפירה". הכה־נא, אני זוכרנה עוד, כמדומני, בעל־פה. (מתחיל לקרוא): „כשוד משדי... מממ... נפלה להבת־שלהבת בעירנו ומים רבים לא יכבוה"... והלאה? — כן... „ותאחז האש באמות־הספים וחיל ורעדה אחזתם כולם לקול הקורא"... מממ... „וכל השומע את קול הפעמונים תְּצִלֶנָה שתי אזניו"... מממ... „ועתה בכה תבכה עירנו בלילה ודמעתה על לחיה... אנוק תאנק כמבכירה, כי גדול כים שברה... הוי, מי ירפא לה?"... חה־חה־חה! ומה? וכי מסוגל אתה לרבֵּך מין קורספונדנציה שכזו?... להבליג על אהבתי למליצה איני יכול גם עתה... (מתעצב): אבל מה בצע? — הגלגל החוזר, או כמו שאתה קורא לו, כף־הקלע... כסבור אתה, שאם אני שותה, אני שוכח את האמור? — אני זוכר את הכל... כף־הקלע הזו עושה נוראות... שַׁמּוֹת, אני אומר לך, שמריהו, עושה היא בנו... (ביגון הודר): רבקה שלי מתה, בָּנַי פזורים לכל רוח, ואני בעצמי... מה אני בעצמי? — מְמַמְלִיץ־מליצות, מאברך בעל מוח תוסס,

הבונה בפסוקים ובציטאטים עולמות שלמים ומחריבם, נהפכתי לסמרטוט, לקלפת־השום, שגם הפעוט שבפשפשים לא ישים לב אליה...

פוגל (מתוך בסום): ועכשיו — לא כלום! (שורק בלשונו ועושה תנועה בידו כערבי לאות שלילה): מַפִיש אִישׁ! 1) רק צמד פרגדים — זהו כל רכושך בעולם הזה... רק זוג של פרגדים. וגם הם מונחים לפי שעה חבושים בחנותו של נתנזון.

קלמן (נוגה): נאה דרשת. רק זוג של פרגדים. ועל זה מקונן הנביא...

פוגל.—חדל לך מן הנביאים. כולם צומדי־כזב וטחי־תפל מששת ימי בראשית ועד היום! כו־לם! (מוריד את ראשו על ידו ומשתקע במחשבות; אחר־כך הוא נוטל פתאום כוס גדולה, ממלאנה יין־שרוף ומהפכנה אל פיו; הוא מתאדם ורוח־שמחה צולחת עליו לקלמן): שתה! (קלמן שותה את כוסו): אדם חביב אתה, קלמן! הבה ואשקך! (נושק אותו בלחייו ובשפתיו): אָה, כך. יודע אתה, איזו מחשבה נצנצה זה עתה במוחי?

קלמן.—איזו מחשבה, כדומה למשל?

פוגל.—שהערביים הם היסוד היותר מוכשר בכל העולם לגשם את האנארכיסמוס.

קלמן (מבוסס): נו, אדרבה... כלומר, היתכן...

פוגל—בודאי ובודאי יתכן... הגע בעצמך! (קלמן כמתאמץ להקשיב ולחדור אל גוף הענין): בדמו של הפלח טבוע הכלל: „שלך שלי הוא, מפני שאני צריך לו". כמדומני, כעין זה אמר לי הלילה הפלח הזקן. ומלבד זאת, אל נא תשכח, שהרבה, הרבה הגורמים הגיאוגראפיים ורפיוזי־ידיה של הממשלה מסייעים בדבר... הם... בדבר הגשמת האנארכיות.

קלמן (בפנים רציניים): ובכן סברה היא, איפוא, ש... ש...

פוגל (רואה פתאום את פניו נשקפים מן הבקבוק השחור; בבהילה): צורה! פרצוף! מה המלל, אשר אתה ממלל? תולעת מרופשת ונאלחת! אתה מעיז לדבר על אנא־כיות? על גורל־העולם ועתידותיו? — ושכחת מה שעשית בלילה שעבר? מה היה אילמלא הורטבו הכדורים מן הגשם? שכחת, פרצוף? (בוכה): קלמן! קלמן! רקוק בפני, או... סטור את לחיי, כמו שסטרתי אני את לחיו של הפלח!

קלמן.—שטויות... מוטב, שנקח שנינו „לחיים".

פוגל (בוכה ונאנק): בבקשה, קלמן חביבי, סטרני! הרי אילמלא היתה אז, בּרחוב פּנקיובסקאיה, הבומבה ריקה, מפני ששכחו למלאותת בדינאמיט, כי עתה הייתי עשיר כקרֵיזוס וְדספוט הרבה־הרבה יותר גדול מדייחים...

קלמן (במתינות ובישוב־דעת, מתוך אכילת תופינים): העושר... הקאפיטאל... כך היה רגיל לומר החבר פאשה... דוא... (בקושי) אֶקדְוִי־וַלֶנְט של ה... של...

פוגל (משסעהו): קלמן! בניו־יורק אמרה לי ציירת אחת צעירה בעלת־כשרון, שלערוך אֶכספּרופּריאַציה מסוגל או אדם גדול בתכלית, או ריק וחדל־אישים בתכלית.

---

1) אין כלום.

הוי, הן זה לא כבר חשבתי עוד את עצמי לאדם גדול... (הושב קצת, אחר בקול מלא-מרירות): אה, צדקה הציירת...

קלמן.—תלך לה הציירת שלך לחיים ארוכים. האומנם בשבילה נהיה לנזירים? נקח נא „לחיים" (ממלא את הכוסות): לחיים! הלואי שנזכה לשתות! (הוא שותה; פוגל מהפך את כוסו אל פיו בשתיקה).

מחזה אחד־עשר:

הקודמים וצפורה אנגלבראנד.

(צפורה דופקת על על הדלת).

פוגל.—יבוא!

צפורה (נכנסת): שלום.

כולם—שלום.

פוגל.—Gut Morgen, גרמנית חביבה! (מזמר ומוחא כף):

„Gut Morgen, Fräulein Brockhaus!
Wissen Sie, wo sind die Schlüssel von dem Packhaus?
Ringsúm hin, ringsum her...

נו, מה שלומך, איפוא, גברתי אנגלבראנד? זה עדן ועידנים שלא ראיתיך. שבי! (היא נשארת מעומד).

צפורה.—אני בריאה ושלמה. אין לי על מה להתאונן.

פוגל.—פלא המאה העשרים את, גברתי אנגלבראנד! הכל טוב והבל מפיק רצון ממך. אמרי נא לי, וכי אף פלשתינה משביעה אותך נחת? הגם ה„אומן־פדגוגים" שלך, הצועקים עד כדי להצרד „Deutschland, Deutschland über Alles!", לרצון הם לפניך?

צפורה.—הכל, הכל! וגם פלשתינה וה„אומן־פדגוגים" בכלל. יש רק איש אחד בכל פלשתינה, המשביעני ממרורים, והאיש הזה הוא... האדון פוגל.

פוגל (מתחפש למתפלא): אני?

צפורה.—אתה.

פוגל (פורש את ידיו בתמהון): בבקשה ממך! (הבעת־התמהון נגוזה חיש): אבל מדוע זה לא תשבי? (מגיש לה כסא ומביא בסדר את כלי־השתיה שעל השלחן): סליחה, גברתי, על אי־הסדר שבכאן ועל שאני מדבר עמך ב... במצב כזה. היום יום־גשם, יום של „פגרה" אצל חברי ויום של מצב־נפש נורא אצלי...

צפורה (אינה יושבת): איני יכולה לסלוח, פוגל. לא טוב הדבר.

פוגל.—אינך יכולה. ואני איני יכול לסלוח לעצמי את מציאותי בין החיים. ואילמלא היו בעלי דייהים ושותפו מתקוטטים ומקמצים בדמי־כדורים, הייתי... פותר את חלומי זה כבר...

צפורה.—גם על זה איני יכולה לסלוח, אף־על־פי־שאתה... משַטה בי, פוגל.

פוגל (מתחפש למתפלא, כקודם): משטה? כלל איני משטה, גברתי... כלל לא... אך אמרי נא: במה משביעך אני ממרורים?

צפורה.—כל דברים אך למותר הם. אף־על־פי שדוקא היום באתי בשביל לדבר. אך לדבר...

פוגל (משסע אותה בצחוק): אך לדבר öffentlich-rechtlich.

צפורה.—נו, öffentlich. לו יהי כך. ולמה הלעג הזה?

פוגל.—כל מקום, שמצינו בו öffentlich-rechtlich, ראוי הוא ללעג. ומטעם זה גם הציוניות מגוחכת היא. וגם את תהיי מגוחכת בשעתך.

צפורה (נעצבת): רואה אני, שעתה לא כדאי להרבות דברים עמך.

פוגל.—באמת לא כדאי, גברתי אנגלבראנד. שבע ושבעים פעמים לא כדאי. ועל־כן מעלה אני בעצמי את ה„פורשלאג", שמוטב שנדבר כשָיסור היין מעלי.

צפורה.—הוא סר לפעמים מעליך?... (הפסקה קצרה): ובכן עכשיו... רק מפריעה אני את ה„שמחה" שלכם!

פוגל.—אין דבר, אין דבר...

קלמן (מתוך בסום): אין דבר, אין דבר. להיפך... לגמרי איפכא מסתברא...

צפורה (לעצמה): איזה דבור, אבי שבשמים!

ברונסקול (שכל הזמן היה שקוע בעבודתו, מפנה את ראשו אל שלחן-האוכל): גברתי אנגלבראנד! אולי תוכלי לקחת חֲבֵרה למעון. ארוסתי באה הבוקר ומבקשת לה חדר. כאן... (מעביר בעיניו על כל החדר): רואה אַת בעצמך...

צפורה.—ארוסתך באה? והיכן היא? אנשים משונים! חצי־שעה אני עומדת כאן, והם כולם מחשים!... כמובן, יש... חדרי מרוָּח וגבוה, ולי יהיה נעים מאד לשבת ביחד עם ארוסתך. פעמים שהבדידות פועלת עלי לרעה.

ברונסקול.—טוב איפוא. אני אומר לה כשתשוב מן הטיול.

צפורה.—היא מטיילת? לבדה?... ובכן כך תאמר לה. שלום!

כולם.—שלום!

צפורה.—ואתה, פוגל, הנך האיש היותר רע בפלשתינה ובכל העולם! שים נא את דברַי לזכרון! (יוצאת).

קלמן (אחריה): טוב. שמנו כבר לזכרון. ומכיון שהאותיות זסצ״ש מתחלפות זו בזו, אפשר גם לומר: שמנו לשכרון.

צפורה (חוזרת אחר רגעים אחדים): פוגל, כלית לקרוא את ה־"Rundschau„.

פוגל.—מי קורא את ה־"Rundschau„ שלך? לבו של מי נתון להבלים כאלה? הפאנתֵיאונים והלובּרים קצרה ידם להפליאני בהמצאותיהם, ואני אלך לקחת תורה מפי איזו "Rundschau„ מישוואביה הצפונית! (צפורה עומדת עגומה במשך רגעים אחדים, אחר־כך היא יוצאת בחשאי).

מחזה שנים־עשר:

הקודמים בלי צפורה.

קלמן.—הבתולה, כפי שאחזה לי אני, רוצה בשדוך.

פוגל.—לא יחידה היא...

קלמן.—אבל הרי מחזרת היא אחריך, ולמה, איפוא, תהא ימינך דוחה ושמאלך מרחקת כאחת?

פוגל.—לפי שאני לץ וגבר אינ־אֶיל, פרוהבוסט[1] בלע״ז, ובמקום לב תלויה לי כאן (מראה על מקום הלב) גם־כן בומבה ריקה, ששכחו למלאותה דינאמיט...׳ (כאילו לעצמו): אהה, אותה הבומבה הריקה! מה גדולה המהומה שהביאה בנפשי... חֵי נפשי וחי קשורי הוַרְדי! (לקלמן): נו, דבר כזה, קלמן, לא יִשָּׁנֶה עוד! כשנערוך את האֶכּספרופריאציה בכולל־כל־הכוללים, נכלכל את מעשנו ביתר מתינות וביתר זהירות ושכל טוב... כן, אתה, קלמן, תתלבש כ״ב, רב מפלך פולטאבה, או... מקונסטאנטין־ישן, ואני... אני הנני לי אדם מן הצד... אין לי שום שייכות לגמרי... אברך הבא לו לשם חלוקה... ואחר־כך פתאום – טְרַח! אמרודנא ״ודוי״ רבותי, בעוד מועד... קוֹמְפְּרֵינִי?

קלמן (בבסום עמוק): קומפריני.

פוגל.—אז, יספיק, קלמן, גם לזוג של פרגדים.

קלמן (בקודם): נו, כמובן... מֵעֻלוּם[2]...

פוגל (מתהלך בחדר הנה והנה רגעים אחדים כבתהפך בתחבולותיו, כיצד לערוך את האֶכּספרופריאציה; אחר־כך פתאום): הה־חה־חה־חה־חה! שומו, שמים! הלוחם הכביר לקנין־הפרט הלא הוא החתן המהולל והמופלג כמר שמריה פוגל, נרו יאיר, רוצה לערוך... חה־חה־חה... רוצה לערוך ״אֶכּסִי בכולל כל הכוללים! הבו גודל ויקר לתלמידו של קראפוטקין! (עומד רגעים מספר כשקוע במחשבות): ״אח־מה!״[3] (מוזג שתי כוסות יין־שרף ומריק את שתיהן, אחר־כך ממלא כוס אחת לקלמן): שתה! (הלז עושה אות של מאון): שתה, אני מְצַוְּךָ! (קלמן שותה את הכוס עד החצי): שתה כולה! (קלמן ממאן): ובכן מה רציתי לומר? מה היה סוף־סוף ברצוני לומר? (משפשף את מצחו כמתאמץ לזכור איזה דבר) אהא! (הבעת־פניו אומרת, שהוא נזכר): תמיד הם נצים ומתקוטטים, יאכלם השד ל״מלַוֶה מלכה״, ואין איש מהם רוצה לתת דמי כדורים... תמיד הם מריבים ואוכלים איש את בשר רעהו כבתי מוֹנְטֶקִי וקפּוּלֶטִי בשעתם. יודע אתה קלמן, מי היו מונטקי וקפולטי?

קלמן (כרוצה להבליג על בסומו): קֵפוּל... קפוּל... קפולקין... חכה, חכה... לא, כתר זעיר, שמריהו, מעט מזעיר... הן הוא הלך הגלילה ואומרים, שהשנה מאַפּרים אותו...

פוגל (משסע אותו בקול צחוק רם): חה־חה־חה! קאפולטי הוא פועל ואותו מאכרים הקיץ בגליל... הנה חתך הישיש קצבה לכל בריותיו! חה־חה־חה־! נו, ושֶׁקספיר עצמו בוודאי היה פקידו של הבארון ומרוב אהבתו להשכלה היה שולח על השבונו את בנות־האכרים פאריזה... להשתלם... חה־חה־חה!

[1] נבל ברוסית. [2] ידוע. [3]) קול־קריאה של יאוש ברוסית.

קלמן (באי-רצון) נו, צחוק עשה לך אלהים!.. למהו זה הצחוק?.. וכלפי מה?.. הן בשביל כך נוצרה האשה... בשביל שתעבור מרשות לרשות... רשות אבא ורשותו של... (בהכנעה בתנועותיו ובקולו): שתי. רשויות...

פוגל (מחקה את הטון של קלמן): „שתי רשויות", „ואנחנו, ילדי־בינים, ביודעים ובלא יודעים, לשתי הרשויות גם יחד משתחוים ומודים": קראפוטקין ואחד־העם — למאי נפקא־מינה?.. כלומר, בה בשעה... בעת ובעונה אחת... מה איכפת?.. (עושה פ־צוף של שוטה והולך ומשתחוה לתמונתו של הרצל, אחר־כך לאותה של מארקס; אחר־כך הוא נגש אל ברונסקול ומשתחוה גם לפניו; ברונסקול פונה אליו ומתחלחל מפניו המשונים. קלמן הוריד את ראשו על השלחן וישן).

מחזה שלשה עשר:

הקודמים ויונטר.

יונטר (מתפרץ החדרה הור ונבהל ומתחיל לרוץ בחדר הנה והנה; פוגל משתחוה גם לו ואחר־כך הוא יושב על כסאו ומעשן פאפירוסה בשתיקה ובשויון־נפש): אל אלהים! אני משתגע! מרגיש אני, שעוד מעט ואשתגע!

ברונסקול (קופץ נבהל מעל מקומו): מה זה? מה זה? אמור לי, מה פירושו של זה? אתה חור...

יונטר (בכאב): אה, שמשון!.. הלזו... שלך... מה עשתה בי! מה עשתה בי!.. לא אשה היא זו, אלא דבוק, שֵד־משַחת... שוה בנפשך: היא כבר הכריזה על בפני החנונים: „אבוידקן בפרוטה ומגבעתו בשתים"... היא כבר גלתה לי את אהבתה - ואני... איזה בולמוס של שטות אחזני, — והאמנתי... כמעט האמנתי... אחר־כך סחבתני אל סוכנות־הספינות לקנות כרטים בשביל שנינו... שנסע שנינו ל„קאלאבריה"... הא לך קאלאבריה!... ואני... כלום היתה לי ברירה שלא ללכת?... את ידי החזיקה כמו בצבת... ועל־יד הסוכנות ראתה אופיצר של הפקידות והתאוננה לפניו עלי... בגרמנית התאוננה, והצלחתי היא, שלא הבין... „סוביֶקט זה", אמרה, „הולך בעקבותיה ואינו מרפה ממנה כל היום"! וכי אין כאן כדי להשתגע?... אני לא אשאר כאן!... איני יכול, איני יכול... בספינה הראשונה אני נוסע לרוסיה... גם בלעדי זאת הן חשבתי לנסוע... (לוחץ את מצחו בכף־ידו): הוי, ראשי, ראשי!

ברונסקול (נוהם לעצמו): הא לך ענין שכזה! למה ולשם מה? איזה יסוד וָרֵיזון? (ליונטר): היכן היא עתה?

יונטר. — כלום זוכר אני? ברחתי... (נופל עיף על משכבו של קלמן; ברונסקול מתלבש ונכון לצאת).

פוגל (גמר לעשן את הפאפירוסה ומועך אותה באצבעותיו; הוא עומד באמצע החדר וראשו מורד): כך נכתבת ההיסטוריה...

(המסך נופל).

(מערכה שניה תבוא).

מושג־המשפחה במשפט־ישראל

(סוף).

מאת

י. טפליצקי.

מהותם וכמותם של ה„טעמים" המספיקים מטעם הדין לגירושין מעידות על טיבי של המשפט בכלל בתור חלק מחלקי הקולטורה הלאומית. כל זמן שהנשואין נראים לבריות כהתחברות האיש והאשה לשם זווג בלבד, מתרכזות גם „סבות"־הגירושין מסביב ליסוד הפיסיולוגי. הסבה הקודמת בזמן לחברותיה היא מציאת „דבר־עֶרְוָה"; ומכיון שבתקופה זו תלויים הגירושין ברצונו של הבעל, „דבר־ערוה" פירושו הוא — ב א ש ה. משעה שהבריות מתחילות לראות בנשואין שתוף חיי־הנפש והמעמד החברותי, מתגלות על־יד הסבה הפיסיולוגית גם סבות אחרות, שיסודן הוא במוסר ובמשפט וכחן יפה להפסיק את הנשואין. ההשקפה האוסרת את בטול־הנשואין אם לא על דבר־ערוה היא פרי זמנה וסביבתה. ביסודה מונחת תפיסת הנשואין כזווג בלבד; לפיכך מתחללת לפיה קדושת הנשואין דוקא על־ידי ה ח ט א. השקפה זו, שנשתמרה לדורות על־ידי הכנסיה הנוצרית, עכבה בעד רבוי סבות־הגירושין במדינות־המערב. התקרבות מוסדי המדינה לעניני־הנשואין, שיצאה לפועל בדורות האחרונים, לא שחררה את חוקי־הגירושין מהשפעת הדת. התקרבות זו גרמה מצדה לחזוק השפעה חיצונית אחרת על הגירושין — השפעת ההשקפה ה מ ד י נ י ת, המנוגדת גם היא לחירות־הגירושין[1]. הבקורת המדעית מתחה כבר את מרת־דינה על יחוס זה לשאלת הגירושין. קשה להסכים, שרק החטא בלבד יכול לסייע להתר הגירושין. הנשואין מחוברים ומורכבים מיסודות שונים, שהם תלויים בחיי הגוף והנפש, הכלכלה והמשפט ועוד. כל אחד ואחד מן היסודות האלה יש לו ערך ומשקל בפני עצמו על כף־המאזנים של הצדק והאמת. אם נהרסו הנשואין בחטא או שלא בחטא, בין כך ובין כך נסתלקה קדושתם. את נקודת־האחיזה היסודית לקביעת טעמי־הגירושין צריך לבקש בצד הרוחני ולא בצד החמרי של הנשואין. מופרכת גם השאיפה להגביל את חירות־הגירושין לשם צרכי־המדינה. הצורך העיקרי, שיש למדינה בנשואין — חנוך הילדים, — אינו מתנגד בכלל לצורך הפרטי, ובמקום שהוא מתנגד לו עלולה ההשפעה החיצונית להזיק יותר משתועיל. אין לכחש, שהגירושין הפסדם מרובה לילדים. אולם גם

---

1) עיין: Zweite und dritte Berathung des Entwurfes eines B. G. B. für das D. K., S. 2936—44. וגם: Motive zu dem Entwurfe eines B. G. B., IV, 563.

המשכת הנשואין, שנהרסו מבפנים, יצא שכרה בהפסדה, ולפעמים טובה גם לילדים הפסקת הנשואין מהמשכתם באופן חיצוני בלבד [1].

אולם „מרכז־הכובד" בשאלה שלפנינו הוא לא כמות הטעמים לגירושין ומהותם, אלא הקושי של קביעת סבות חיצוניות בכלל בדבר המסור ללבו של היחיד. יסוד הנשואין הוא רגש־הלב, – ומי ימנה וישקול את הסבות המפרידות בין הלבבות? החיים מבקשים להם מוצא מכל חוג, שיִתְוֶה הדין בשבילם, ובקשת־המוצא תביא בהכרח לידי פריצת גדר־הדין. המוצא היחידי ממעמד זה הוא – קביעת גירושין על־פי הסכם האיש והאשה, כלומר, תפיסת הדרך, שהתיצב עליה המשפט העברי. על פתרון זה לשאלת־הגירושין הרבו לערער חכמי־האומות וגם חכמי־ישראל; אבל הערעורים הללו אין להם על מה שיסמכו לא בטיבו של המשפט העברי ולא בעצם הענין. הנשואין העבריים מיוסדים בכלל על קשור־התנאים הפרטי. ותולדתם ההכרחית היא משום כך הפסקת הנשיאין על יסוד ההסכם. גם מצד עצם הענין נתבררו הדברים לטובת הפתרון המקיבל במשפט העברי. התר הגירושין, במקום שהזווג לא עלה יפה, על בסיס הרצון של האיש והאשה, דרוש לא רק לתכלית חירות־הנפש של היחיד, אלא גם לטובת המוסר החברותי. המשפט העברי מסתלק מכפית האיש והאשה להמשכת הנשואין במקום ששניהם מרוצים להפסיקם, אף־על־פי שהוא תופס באמצעים המכוונים לגדור בפני גירושין מתוך קלות־דעת. לצורך זה הוא קושר אל הגירושין הפסד של ממון: הבעל מתחייב לסלק לאשה בשעת־הגט דמי כתובתה ולהחזיר לה נדוניתה. מצד זה יש ערך חיובי גם לחומרות ודקדוקים בסדר הגט, בבחינת עכוב של שעה, שאף הוא מסייע, שתתישב דעתם של המתגרשים עליהם [2].

הנהגת הגירושין על יסוד ההסכם הפרטי מַפְחֶתֶת את חשיבותה של שאלת־ה„סבות" ומורידה אותה למדרגת שאלה „מן הסוג השני". מכיון שהגירושין תלויים ברצון אין צורך לקבוע סבות מספיקות מטעם הדין אלא לענין גירושין, שאין שני הצדדים מסכימים עליהם, בלשון אחרת–במקום שיש צורך להפסיק את הנשואין על־פי תביעת צד אחד. הפסקה זו יכולה לבוא במקום שנפגעו הנשואין על־ידי הצד השני פגיעה כל־כך חשובה, עד שאין דעת־הקהל סובלתה באופן זה מתחייב הדין, בחזקת בלי־תשמישה של דעת־הצבור, לפרש את הטעמים המכריעים בין הרצונות המנוגדים זה לזה. הגירושין, שיש להם ענין לכאן, מתחלקים לשלשה מינים: גירושין, שחסר בהם הסכם־האשה, שחסר בהם הסכם האיש, שחסר בהם הסכם האיש או האשה, או גירושין מסבות משותפות. בכל האפנים הללו נוגעים הדברים להעדר הרצון וההסכם הראשון בלבד, מפני שדרך־כלל אין גירושין אלא ברצון, ובמקום שחסר ההסכם החפשי של הצד שכנגד כופים או מפייסים אותו עד שיאמר „רוצה אני".

גירושין בעל־כרחה של האשה, ואפילו בלי שום סבה מספקת, או „שִׁלּוּחִים"–זהו האופן הקדמון של הפסקת הנשואין, שהשם „גירושין" נאה לו

---

[1]) עיין: A. Загоровскій, Семейное право. Стр. 54.

[2]) כענין חומרות־הגט עי' טור אה"ע, סוף סי' קכ"ו, בשם העיטור ור' האי והרא"ש; שו"ת ריב"ש, סי' ר"ה; נחלת שבעה, סי' מ"ה, סעיף נ"ט.

ביותר [1]. המשפט העברי העתיק הגביל את חירות־ה„שלוחים" על־ידי אִסור הגירושין אם לא על דבר־ערוה והביעת „ספר־כריתות". בדורות שלאחר־כך נתפתח עִכוב חדש בפני הגירושין הללו על־ידי הנהגת הכתובה וקשור הפסד של ממון אל הגירושין. התפתחותה של תורת־הגירושין לצד זה נפסקה באמצע בפני ההשקפה החדשה שנולדה בעם, ש„אין גירושין חלין בעל־כרחם". השקפה זו, שהיא מנוגדת להשקפה הקדמונית: „האשה יוצאת לרצונה ושלא לרצונה והאיש אינו מוציא אלא לרצונו", נשתרשה במדות הרבה זמן קודם שנחלה את נצחונה הגמור בתקנה הידועה של ר' גרשום מאור־הגולה ונתקבלה לתוך המשפט שבכתב [2]. תקנת רגמ"ה, שגזר על המגרש את אשתו שלא מדעתה ורצונה, בִטלה את שיורי ה„שלוחים", שנתבטלו בְדרך כלל בדורות שקדמו לכך. תקנה זו, שהיא „קבועה ותקיעה כאילו נִתְּנָה מסִני", היתה נצחונו האחרון של רגש־השויון, התובע „להשוות כח האשה לכח האיש, שלא תהא האשה יוצאת אלא לרצונה" (שו"ת הרא"ש, כלל מ"ב ומ"ג). לאחריה נשתמרו ה„גירושין" רק מצד השם והצורה, ובתוך הקלפה הישָנה נתבשל גרעין חדש: הפסקת הנשואין מתוך הסכם האשה. שנוי זה הביא לידי הרחבת טעמי־הגירושין ומסירת קביעתם לרשות הצדדים [3]. הגירושין שלא מרצון האשה נשתמרו רק כיוצא מן הכלל במקום שיש „דבר ערוה". במקום זה יוצאת האשה מרשות־בעלה על־פי תביעת הדין ומפסדת כתובתה [4].

הכלל הקדמון, שהאשה יוצאת לרצונה ושלא לרצונה והאיש אינו מוציא אלא לרצונו, קבל שנוי גם במה שנוגע לאיש על־ידי קביעת יוצא מן הכלל, שהוא שקול כנגד הכלל: מי שהדין נותן, שכופין אותו לגרש, ולא רצה, בית־דין כופה אותו עד שיאמר „רוצה אני", מטעם שאין אומרים אנוס אלא למי שנאנס לעשות דבר שאינו מחויב בו [5]. מכלל הדברים הגורמים לכפית הבעל להוציא את אשתו שלא ברצונו: חלי מזיהם, מלאכה מזוהמת וכיוצא באלו, קיבעת חשיבות לעצמה כפית האיש להוציא את אשתו מטעם התנהגותו האכזרית עם האשה. לפי מושגי המשפט של הזמן הזה, נכנסים לגדר האכזריות, שגוררת אחריה כפית־הבעל, לא רק מעשי־אלמות גסים ביותר, אלא, בתנאים ידועים, גם ענויים מוסריים, איומים ו„בזיונות קשים". בהוראה שנותן להם ספר־הדינים

---

[1] במרוצת-הזמן נשתנה תוכן המושג בשמירת השם הראשון. עי', לדוגמה, בראשית רבה, פי"ז: „מעשה בחסיד אחד וכו', עמדו וגרשו זה את זה".

[2] עי' גטין, צ', נדרים, צ', יבמות, פ"ט; הגהות רמ"א לשו"ע, סי' קי"ט. מתוך שנוי־ההשקפות האמור אפשר לעמוד על טיבו של חלוק־הדעות הידוע בדבר סבות הגירושין שבין בית־שמאי ובין בית־הלל (גטין, צ'). דעת ב"ש, „דדרשי ליה לקרא כפשטיה", מתאמת אל ההשקפה הקדמונית, הרואה את הגירושין כגירושין בעל־כרחה של האשה. לעומת זו מכוונת, כנראה, דעת ב"ה, שמרחבת את טעמי הגירושין, אל ההשקפה החדשה, שהתחילה לפלס לה נתיב לתוך החיים.

[3] הגהות רמ"א לשו"ע אה"ע, סי' קי"ט: „לא יגרש אא"כ מצא בה ערות דבר"— ודוקא בימיהם, שהיו מגרשין בעל כרחה, אבל אם מגרשה מדעתה מותר".

[4] סוטה, כ"ה; טוש"ע אה"ע, סי' י"א, ס"ח, קט"ו קי"ט, קע"ח.

[5] גיטין, פ"ח; יד חזקה, הלכות גירושין, פרק ב'.

של צרפת׳ הוראת הדין העברי מתאמת בכלל למושג זה. הדין מקפיד על ה„הרגל לכעוס״ כשהוא לעצמו ולא על המעשים, שהכעס מתגלה בהם. האלמות הגסה נידונית לכף חובה במדה שלמה וגמורה: דמכה את אשתו יש להחמיר בו יוהר מבמכה את חברו, שבחברו אינו חייב בכבודו ובאשתו חייב בכבודה [1]. אבל מושג־האכזריות רחב יותר ממושג־האלמות והוא מקיף, מלבד הדברים שיש בהם צער הגוף, גם שאר דברים הגורמים לכך, שהעלובה המסורה בידיו של האכזרי „דמעתה מצויה״: ההרגל להקניט את האשה ולבזותה בפני רבים ולנעול דלת בפניה, שלא תהא כבת־חורין ביציאתה ובביאתה [2]. אם עזבה האשה את ביתו של בעלה האכזרי הדין עמה, מטעם שאין אדם דר עם נחש בכפיפה.— אם כופין את הבעל להוציאה?—בשאלה זו יש חלוקי־דעות. לפי קצת דעות, יוציא על־ידי כפיה ועישוי ולפי שאר דעות אין כופין אותו לגרש אלא תפייסנו לגרש [3].

מכלל הסבות המשותפות, שגורמות להפסקת הנשואין שלא ברצין האיש או האשה, הביאה ה„מרידה״ לידי יצירת דינים מרובים ומורכבים ביותר: דיני המשנה ודיני הגמרא ודיני הגאונים ועוד. חשובה השאלה, אם כופה בית־הדין את המורדת על בעלה, והוא הדין את המורד על אשתו, לגירושין?—בנידון זה יש להבחין במהלך התפתחות־הדעות בין משפט־התלמוד ובין המשפט המאוחר. לפי הדין של תקופת־המשנה והזמן הקרוב לחתימתה היו נוהגים להשפיע על האשה על־ידי הפחתת הכתובה ואמצעי־הכלמה (כתובות, ס״ג). בזמן התלמוד חזרו ותקנו להשהות לאשה י״ב חודש, שמא יסור המאוס מלבה, ואם לא חזרה בה בזמן זה, הורשה הבעל להוציאה בלא כתובה (שם, ס״ד). חכמי התלמוד הרגישו כבר בצורך להבחין בין המורדת כדי לצער את בעלה ובין המורדת מטעם שבעלה מאוס עליה ואינה יכולה לקבלו. הבחנה זו הביאה לאחר־כך, תחת השפעתו של המשפט המושלמי, לידי תקנת־הגאונים, שבאומרת „מאוס עלי״ כופין את האיש להוציאה [4]. דין זה תפס גם הרמב״ם, מטעם „שאינה כשבויה, שתבעל לשנוא לה״ (הלכות אישות, פרק י״ד). בזמן המאוחר נטו חכמי־המשפט מדין זה והורו הלכה, שבאומרת „מאוס עלי״ אין כופין אותה לדור עם בעלה ואין כופין גם את הבעל להוציאה „ואין ביניהם כלום, אלא בכל דיניהם שווים״. אם רוצה האיש לקיימה, נותנים לה זמן של י״ב חודש, ולאחר זמן זה היא מתחייבת לקבל גט ממנו, „שאין כח ביד האשה לעגנו לעולם״ [5]. הטעם, שגרם להרחקתה של כפית־האיש, הוא החשש, „שמא נהנה עיניה באחר ומפקעת עצמה מבעלה״; לפיכך, במקום שנסתלק החשש, יש לדין, שכופין את האיש

---

1) בית יוסף לטור אה״ע, סי׳ קנ״ד, ודרכי משה, שם: שו״ת מהר״ם מרוטנברג, סי׳ פ״א.

2) הגהות אשרי בשם הרא״ש (בבא קמא, פ״ג); שו״ת רמב״ן, שאלה ק״ב.

3) שו״ת מהר״ם מרוטנברג, סי׳ תתקכ״ז: שו״ת הרא״ש, כלל מ״ג, סי׳ ג׳.

4) אלפסי, כתובות, ס״ג, והגהה לרא״ש, שם, ס״ד.

5) טוש״ע אה״ע. סי׳ ע״ז, והגהות רמ״א וחלקת מחוקק, שם, סי׳ קנ״ד.

לתת גט לטוענת „מאוס עלי"[1]. במורד על אשתו, כופין איתו להוציא מיד וליתן כתובה[2].

בדומה „למרידה", רבו הדינים גם בענין השפעת החולי על הפסקת הנשואין. לא הרי תביעת הצבור ליחיד כהרי תביעת היחיד לעצמו. מצד התביעה הפנימית יכול האיש או האשה להשתתף בצרת־חברו עד להריסת־חייו שלו; אבל אין הדעת נותנת, שיהא חוב מעין זה מוטל עליהם מטעם דיני־הצבור. מי שינדבנו לבו להקריב את חייו על מזבח הרחמים לבן־זוגו, יביא קרבנו בלא גזרת הדיינים. דבר הלמד מעצמו הוא, שאין הבדל זה מתגלה אלא לענין חלאים יוצאים מן הכלל, שמהרסים בפועל את חיי־הנשואין, ביחוד לענין חלי־הנפש, שאין לו תקנה[3]. לפי המשפט העברי, יפה כחם של הגירושין במקום שיש חולי ארוך, שעל־ידו אי־אפשר לבעל הזוג הבריא לקבל את חברו, או שיש בו סכנה לבריאותו. הסוגיה החמורה ביותר בנידון זה הוא דין חלי־נפש באשה, שבו הוכרחו חכמי־המשפט לתרץ כמה קושיות: הרחקת עגון־האיש, חיוב גירושין מדעת־האשה, שמירת האשה מהפקר, ספוק צרכי־הילדים. בזמן ובמקום נהגו להתיר נשואי שתי נשים, תרצו את הקושיות בהלכה, שאם נשתטית האשה, אין הבעל מוציאה עד שתבריא, אלא מניחה ונושא אחרת. התנאים לנתינת רשות זו לבעל היו: שיראה הבעל, שהחולי מתארך ואין האשה מוחזקת להתרפאות ושישתדל ברפואתה. לענין חיוביו של הבעל לאשתו לאחר שהניחה ונשא אחרת נתגלתה הדעה, ש„חכמים מנעוהו מלגרש, אבל בחיוב ממון לא חייבוהו"; ואילם גדולי־הפוסקים חלקו עליה והשליטו את הדעה המניגדת לה, שאין הבעל יכול להפקיע עצמו מחיוב מזונותיה ורפואתה[4].—לאחר שנתפשט אסור נשואי שתי נשים נתקבלה הוראה להתיר הפסקת הנשואין על דעת מאה רבנים משלש מלכיות אם יראו טעם מבורר לזה ואחרי שישליש הבעל את כתובת האשה ונדוניתה בבית־דין. התנאים שקדמו לכך — הבאת ראיה, שהחולי מתארך ואינו מוחזק להתרפאות, והשתדלות מרובה ברפואתו — דרושים. כמובן, גם לנתינת ההתר זה, והטעם המכריע בדבר הוא, לפי הרגיל, מעמד הילדים[5].

לעומת אלה, לא נתפרש במשפט העברי דין הפסקת הנשואין מטעם העזיבה הרעה, או העזיבה „בכוונה רעה", שהיא פרישת אחד מבעלי־הזוג מחברו

---

1) מגיד משנה להלכות אישות, פרק י"ד; שו"ת הרא"ש, כלל מ"ג, סי' ח'; בית־יוסף לטור אה"ע, סי' ע"ז.

2) טוש"ע, שם. עי' תוספות לכתובות, ס"ג, ורא"ש, שם.

3) לפי ספר־הדינים הגרמני נתלה כחו של חולי־הנפש בחזקת טעם מספיק לגירושין בתנאים הללו: אם נמשך החולי שלש שנים ואם הגיע לאותה מדרגה, שנפסק על ידו השתוף הרוחני של האיש והאשה ואבדה התקוה (?) להתחדשותו בעתיד. B. G. B. für das D. R., § 1569.

4) יבמות, קי"ב; יד חזקה, הלכות גירושין, פרק י', השגות ראב"ד ומגיד משנה שם; טוש"ע אה"ע, סי' ע', ע"ט, קי"ט וקנ"ד; באר־הגולה ודרכי משה שם; שו"ת חוט השני, סי' ל"ב.

5) עי', לדוגמה, שו"ת צמח צדק, שאלה ס"ז: „והוציא עליה ממון רב וחקר ודרש שש שנים על כל צד וצדי־צדדים למצוא לה עזר ותרופה" וכו'.

נגד רצונו של זה והפסקת המגע־ומשא עמו במשך זמן קבוע. הבאת העזיבה הרעה בחשבון הסבות המפסיקות את הנשואין היא פרי היחוסים החדשים של החברה וביחוד פרי התגברותה של היציאה למדינות־הים. לפיכך עדיין לא נתקבלה העזיבה הרעה בתור סבה מספקת לגירושין אפילו לתוך כל ספרי־הדינים של המדינות החדשות. המשפט העברי תופס בנידון זה באמצעים המכוונים להקדים בפני העזיבה והעגון: האיש, שרוצה לילך לארץ אחרת, הדין נותן, שכופין אותו, שקודם שילך יגרש אשתו לזמן[1]. מן האפנים, שהדין מציע בשביל לעכב בעד העגון, יש להזכיר עוד את הגירושין על תנאי והגרושין לאחר זמן. המניח גט על תנאי ותולה את התנאי בביאתו בזמן קבוע, הרי זו מגורשת כשיתקיים התנאי. אם יאמר לה שהיא מגורשת מעכשיו, תהא מגורשת כשיתקיים התנאי משעת נתינת הגט לידה. ולפיכך אינו רשאי לא לבטל את התנאי ולא להוסיף עליו. ואפילו אם ימות קודם שיתקיים התנאי, תהא מגורשת. המניח לאשתו גט לאחר זמן קבוע, הרי זו מגורשת כשיגיע הזמן שקבע, והוא הדין במי שתולה את הגירושין במעשה[2]. הנסיון של הדורות האחרונים, שמצד אחד נתגברה בהם היציאה למדינות־הים ומצד שני נחלש בהם כח־החיים של המשפט העברי, הוכיח במדה יתירה, שאין אמצעי־ההקדם מספיקים לעכב בפני העגון. אולם המעיין בהם בפני עצמם יראה בהם אפשרות להמשכת התפתחותו של המשפט העברי בתנאים נאותים על דרך ההקדם וליצירת אמצעים מכוונים אל המטרה ברוח המשפט הלאומי.

חזוק יסוד ההסכם הפרטי והרחקת יסיד ה„חטא" משפיעים גם על תוצאות־הגירושין. במשפט העברי לא נתקבלה קביעת הצד החייב בגירושין, ומשום כך אין לפיו הפרש כללי לענין התר נשואין חדשים בין גירושין בסבת „דבר־ערוה" לבין שאר גירושין. ה„סוטה" אסורה (בתנאים ידועים) לבעלה, אם רוצה הוא להחזירה אחר הגירושין, וגם לנטען, שנאסרה לבעלה בשבילו. אבל לשאר בני־אדם היא מותרת[3]. בדומה להתר־הגירושין בכלל יש גם בהלכה זו תועלת להמוסר החברותי, שהוא נפסד על־ידי הטלת אסור־נשואין על הצד ה„חייב". הנותן גט לאשתו צריך שיתירנה התר גמור, בלי „שיור". ההתר הגמיר הוא „גופו" של גט, ואין האיש רשאי לומר למתגרשת, שהיא מותרת לכל אדם חוץ מפלוני, או על מנת שלא תנשא לפלוני. ואם אמר לה כך אינו גט[4]. זהו צד הנאי הגט. ומצד הדין מותרת הגרושה לכל אדם (חוץ מאסורה לכהן).–טיב הגירושין משפיע גם על תוצאותיהם לענין מעמד הילדים. לפי היסידות המקובלים במשפט העברי, אין מוסרים את הילדים כולם בידי הצד ה„זכאי", אלא הולכים אחר רצון האב והאם וצרכי הילדים. אם רצתה המגורשת, שיהיה בנה אצלה, אין מפרישין איתו ממנה עד שיהיה בן שש שנים, מטעם שהקטן

---

1) טוש"ע, שם, סי' קנ"ד. עי' „פתחי תשובה", שם.

2) יד חזקה, הלכות גירושין, פרק ח' וט'; טוש"ע אה"ע, סי' קמ"ג, קמ"ד וקמ"ו.

3) טוש"ע, שם, סי' י"א, י"ז וקע"ח.

4) גטין, פ"ב, פ"ה; יד חזקה, הלכות גירושין, פרק ח'; טוש"ע אה"ע, סי' קל"ז; תוספות לגטין, כ"ו.

מסור יותר לאמו. והיא ניזון מנכסי אביו, והבת אצל אמה לעולם ואביה זן אותה. בדורות המאוחרים תקני, שיש לבית־דין לפסוק, אם טוב לבת, שתהיה עם אמה [1]. ההלכות הללו מקובלות גם בספרי־הדינים המתוקנים של הזמן הזה, במקום שהם מפקיעים עצמם מיסודות הזכות והחיוב. כלומר, במקום שהאיש והאשה נתחייבו שניהם בבית־דין [2].

גם במקצוע יחוסי האבות והבנים נפתח בצד השלישי שבו – בהלכות הנוגעות לילדים, שנולדו מחוץ לנשואין. מתוך תולדות־המשפט אנו למדים, שהגנת הדין על הילדים ה„פסולים" לקויה היא בהשתוות אל הגנתו על הילדים, שנולדו מתוך נשואין כשרים. הילד הפגום הוא יציר מושפל ומורחק לגבי הבריות ולגבי הדין, ואפילו לגבי אביו מולידו. רק מעט־מעט נתקבל לתוך משפטי המערב חיוב האב לזון ולפרנס את הילד ה„טבעי". ובתור תולדתו ההגיונית – שלא כל ספרי־הדינים החדשים הכניסוה עדיין–זכות „בירור־האבהות". במשפטי הזמן הזה נשתמרו עיד חלוקי־דעות חשובים בענין פסולי יוחסין, הן בשאלת „בירור־האבהות" והן בשאלת מדת־הזכיות של הילד הפגום. בהשתוות אל ההשקפה המערבית נעימה ונוחה היא ההשקפה העברית ביותר, בנידון זה: ראוי לתשומת לב, קודם־כל, מושג־הפסלות במשפט העברי. לפי מושג זה, הילד הפסול הוא זה שנולד מאסורי־עריות ואשת־איש בכלל. אבל פנויה, שילדה, אם מי שבא עליה כשר, הולד כשר [3]. מושג זה מתאים למושג המשפט הרומי של הזמן המאוחר. קביעת הזכיות של הילדים הפגומים, לענין יחוס ולענין ירושה, מורה גם היא, שהמשפט העברי מבדיל הבדל מועט לפי ערך בין הילדים הכשרים והפסולים לענין מעמדם המשפטי.

„בירור־האבהות" הוא יסוד זכיותיו של הילד והתנאי־הקודם להוצאתן אל הפועל. הנגוד שבין הקושי החיצוני לברר את אביו של ה„שתוקי" ובין רגש היושר, שדורש להטיל על האב את החיובים הרגילים בנוגע לילדו, הביא לידי כבישת שתי דרכים בהתפתחות המחשבה המשפטית של עמי־המערב בנידון זה: אָסור בירור־האבהות, אם אין האב מודה בעצמו, שהולד הוא שלו, ויפוי־כחו של פסק בית־דין במקום שחסרה הודאת האב. לפי הדין העברי, הולד, שנולד שלא מתוך נשואין, כשר, אם אמר האב: „בני הוא". על־ידי הודאת האב מקובלת גם הכרת בית־דין בשני תנאים: אם היתה האשה מיוחדת לבעל־הדין ואם אין מקום לחשוש, שהפקירה עצמה ל״אחרים [4]. לענין זכיותיהם של פסולי־היוחסין מתאחדות השיטות במשפטי הזמן הזה לצד הגבלת הזכיות הללו. הילדים הפגומים אינם נכנסים לכלל המשפחה ומשום כך נפסדות

---

[1] כתובות, ס"ה, ק"ב; יד חזקה, הלכות אישות, פרק כ"א; טוש"ע ס' פ"ב.

[2] עיין: B. G. B. für das D. R., § 1635

[3] יבמות, מ"ט; יד חזקה, הלכות איסורי ביאה; טוש"ע אה"ע, סי' ד', י"ז.

[4] טוש"ע אה"ע, סי' ג', הגהות רמ"א; סי' ד' וכ"ב.

זכויותיהם, ביחוד בירושה [1]. לפי המשפט העברי, תלוי יחוס הילד אל המשפחה בהודאת האב. הבן הפגום, שהודה בו אביו, כשר לכל דבר כשאר אֶחָיו, ולענין נחלות בכלל. אפילו זכויותיו היתרות אינן נפחתות. ואם היה בכור נוטל פי שנים בירושה. זה הכלל: כל הקרובים בעבירה יורשים ככשרים [2].

יחוסי הזכיות של האבות והבנים הם מן הדברים המסורים ללב, וההלכות הנשנות בנידון זה רובן הוא דברי־מוסר אי גלוי דברים בעלמא. אף־על־פי־כן יש במקצוע זה גם זכיות וחיובים של ממש, שנכנסים לגדר המשפט. מצד שלטון האב והאם חשוב ביותר אסור־הנשואין בלי התר אבא. – אסור, שהוא מקובל בדיני רוב המדינות. לפי המשפט העברי, שלטונו של האב בנידון זה הוא שלטון מוגבל ואינו חל על הילדים שבגרו, שאין לאביהם בהם רשות [3]. מצד חיובי האב והאם תופס את המקום הראשון החיוב לזון ולפרנס את הילדים. לפי דיני הזמן הזה מוטל על האבות החיוב לזון את הילדים עד שיגדלו ויתפרנסו מעצמם. החיוב תלוי ביכולת של המחויב ובצורך של בעל־הזכות ובמעמד החברותי של שני הצדדים [4]. הוראות הדין העברי בנידון זה נושאות עליהן, לענין הגבלת שנות הילדים שהאב חייב בפרנסתם, חותם של תנאי המקום והזמן. לפיהן חייב אדם לזון את בניו ובנותיו עד שש שנים. משש שנים ואילך זָנָן בתקנת־חכמים עד שיגדלו. ואם היה אמיד, שיש לו ממון, מוציאין ממנו בעל־כרחו וזנין אותם עד שיגדלו [5]. בקשור עם חיוב־המזונות נמצא החיוב לחנך את הילדים. חיוב זה היא, לפי הדין העברי, מן החיובים, שאין אדם יכול להפקיע עצמו הימנו, ואם לא רצה לחנך את בנו מעצמו, כופין אותו לכך [6].

המקצוע החשוב ביותר מצד המשפט ביחוסי האבות והבנים הוא-מקצוע הזכיות בנכסים. חכמי תורת־החברה משערים, שבתקופות הקדומות נמצאו נכסי־הבית ברשותם המשותפת של כל בני־הבית. היסוד האישי מתגלה במשפט הקדמון במדרגה פחותה מאד, ומשום כך מן המוכרח הוא, שיהיו נכסי המשפחה, הנקנים בכחותיהם המשותפים של כל בני־הבית, לקנינם המשותף ושלא יהא ראש־הבית שולט בנכסים אלא בכח כל המשפחה וב„הרשאתה בשתיקה". חותמו של מעמד זה טבוע על משפט־המשפחה של התורה־שבכתב, שאין בו סימן וזכר להתבדלותן של זכיות בן־הבית בנכסים, ואפילו להפרשת הנכסים מאב לבן במושגו של המשפט הרומי [7]. גם במשפט העברי המאוחר יש נטיה ברורה לשמור על שתוף־הנכסים של בני־הבית ולהגביל זכיות הבנים בנכסים. הבנים מוכשרים, אמנם, לקנות לעצמם נכסים ידועים, למשל,

---

[1]) עיין: Code Civil, art. 334—342; BGB für das D. R., §§ 1589, 1705—1718.

[2]) יבמות, כ"ב; יד חזקה, הלכות נחלות, פרק א'; טוש"ע אה"ע, סי' ד', ע"א; חו"מ, סי' רע"ז.

[3]) יד חזקה, הלכות אישות, פרק ג'; טוש"ע אה"ע, סי' ל"ז.

[4]) עיין: BGB. für das D. R., § 1602. Св. Зак. т. X, ч. I, ст. 172.

[5]) כתובות, מ"ט, ס"ה; טוש"ע אה"ע, סי' ע"א.

[6]) שו"ע יורה דעה, סי' רמ"ה.

[7]) עיין: Ed. Gans, Erbrecht, I, 135.

נכסים שנפלו להם מבית אבי־אמם; אף־על־פי־כן מוגבלות זכויותיהם בנידון זה דרך־כלל. ההגבלה תלויה בשנותיהם של הבנים ובכחם לעמוד ברשות עצמם במובן האֶקונומי. הקטנים, שהרויחו במלאכה או בסחורה, הריוח הוא של אביהם, והוא הדין במציאתם. אבל קנין הבנים שגדלו הוא שלהם. ה„גדול" הוא העומד ברשות־עצמו ומפרנס את עצמו משלו. לא גדול גדול ממש ולא קטן קטן ממש. אלא גדול וסמוך על שלחן־אביו זהו קטן, קטן ואינו סמוך על שלחן־אביו זהו גדול [1].

הנטיה לשמירת שתוף־הנכסים של המשפחה נִכֶּרֶת ביותר מתוך משפט־הנחלות העברי, שמגביל את זכות־ההורשה על־פי הצוואה במדה קיצונית. למרות הרחבת המשא־והמתן ושליטת ראש־הבית בנכסים, נשארה זכות־הצוואה של אבי־הבית מוגבלת בעצם בחוג־המשפחה ונתלית בסדר־הנחלות, שנקבע על־פי הדין. צוואה, שעל־ידיה ניטלה הירושה מן היורש־על־פי הדין, או שנגרע חלקו של היורש,—למשל, אם ניטלה הירושה מן הבן או שלא קבל הבכור את חלקו הכפול בירושה,—אינה כלום: במקומה בא מאליו סדר־הנחלות על־פי הדין. חכמי־המשנה פירשו, שאין עוקרין את הירושה מן היורש אפילו דרך־סבוב, על־ידי מִנוּי יורשים אחרים במקומו: „האומר; ,איש פלוני יירשני במקום שיש בת', ,בתי תירשני' במקום שיש בן, לא אמר כלום" (בבא בתרא, ק"ל).

חירות־הצוואה חדרה במדה מועטת להוך המשפט העברי תחת השפעת יון ורומי. הרחבת רשותו של המוריש יצאה לפועל במקצת על־ידי ההרשאה, שניתנה לו להעביר את הירושה מיורש ליורש במקום ששני היורשים קרובים לו במדרגה שוה. הלכה זו נתקבלה על־ידי האמוראים וחכמי המשפט שלאחריהם בנוגע לצוואת שכיב־מרע בלבד [2]. זכיתו של המוריש נתרחבה יותר על־ידי יפוי־כחו להעביר את הירושה מן היורש אפילו למי שאינו ראוי ליורשו בתורת מתנה. משום כבוד־החולה הֵקלו במתנה „מחמת מיתה" מן הצד החיצוני ותקנו, שהיא נקנית בלא דרכי־הקנין הנהוגות, ו„דברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים". אף־על־פי־כן צריך שההא המתנה גלויה ומפורסמת. אם עבר החולי, מתבטלת המתנה מאליה; ואפילו בשעת־החולי יכול הנותן לחזור בכל שעה ממתנתו. החלכות הללו נקבעו בשביל ה„שכיב־מרע". אבל מתנהו של הבריא אין המקבל זוכה בה אלא באחת מן הדרכים, שהקונה זוכה בהן. ואף־על־פי שהותרה העברת הירושה על דרך מתנה, פירשו, שהכותב נכסיו לאחרים אין רוח חכמים נוחה הימנו, אפילו אם לא היו היורשים נוהגים בו כשורה, ובמקום שהיורש עולה לבית־דין טוענין לעולם ליורש [3].

טיבו של משפט־הירושה העברי נִכָּר גם מתוך יחוסי שני סדרי־הנחלות–

---

[1] טוש"ע חו"מ, סי' ר"ע.

[2] בבא בתרא, קכ"ו וק"ל; יד חזקה, הלכות נחלות, פרק ו'; הלכות זכייה ומתנה, פרק י"ב; טוש"ע חו"מ, סי' רפ"א.

[3] בבא בתרא, קל"א, קמ"ו וקנ"א; בבא מציעא, מ"ט; יד חזקה, הלכות נחלות, פרק ו', הלכ' זכייה ומתנה, פרק ח', הלכ' אישות, פרק י"ב; טוש"ע חו"מ, סי' רמ"ו, ר"נ, רנ"ב, רפ"א, רפ"ב.

על־פי־הדין ועפ״י־הצוואה—זה לזה. במשפט־רומי, שהטיל נגוד מוחלט בין שני סדרי־הנחלות, נתקבל הכלל, שאין אדם יכול להוריש מקצת נכסיו ליורשיו עפ״י צוואה ומקצת נכסיו ליורשיו מטעם־הדין. תוצאותיה של השקפה זו הן: א) אם כתב המוריש נכסיו בצוואה ושייר מקצתם, נוטלים היורשים עפ״י הצוואה אף את השיור לעצמם, אף־על־פי שיש מקום לשער, שרצה המוריש לזכות בשיור נכסיו את יורשיו עפ״י הדין. וכן אם מת אחד מן היורשים המנויים בצוואה, עובר חלק־הירושה שלו, לשם יחוד־רצונו של המוריש, לא אל היורשים מטעם הדין, אלא לשאר היורשים עפ״י הצוואה. במשפט העברי לא נתקבלה השקפה זו. הנכסים, שהשאיר המוריש ולא כתבם לאחרים, הם קנינם של היורשים בכח־הדין. היורשים עפ״י מנויו של המוריש אינם זוכים גם בתוספת־הירושה, שנִתּוֹסְּפָה עליה על־ידי מיתתו של אחד מן היורשים. חלק־הירושה של זה חוזר לקרובי המת. והוא הדין במתנה „מחמת מיתה", שאם לא באה המתנה לתוך ידיו של המקבל היא חוזרת ליורשים בכח־הדין[1].

ובכן מוחזקים הקרובים בנכסי המשפחה והם קודמים בהם לשאר בני אדם. כיצד חולקים הקרובים את הירושה ביניהם לבין עצמם, בלשון אחרת: סדר־נחלות על־פי הדין כיצד?

סדר־הנחלות העברי נקבע במשפט־התלמוד לפי השורות והמדרגות שבקירבה[2]. בערך לסדר־הירושה של התורה־שבכתב יש בסדר זה חדושים חשובים מאד, שהם פרי עבודה מרובה של הגיון מְנַתֵּחַ ומְסַדֵּר. לפי התורה־שבכתב, עוברת נחלת המת, שלא השאיר בנים, בירושה לאחיו, ואם לא היה לו אח—לאחי־אביו. חכמי־התלמוד דנו קל־וחומר: אחי האב יורש, האב עצמו לא כל־שכן; „ולא דברה תורה אלא במוריש, שמת אביו" (ב ב א ב ת ר א, קט״ו). על יסוד זה בנו הלכה כללית, שהאב קודם ליוצאי־יריכו, והוא הדין באבי־האב בסדר שני וכו׳. על־ידי קביעת כלל שני: „כל הקודם בנחלה יוצאי־יריכו קודמין" — הכניסו לתוך משפט־הירושה העברי את מושג המשכת־הכח של היורש על יוצאי־יריכו, שעומדים במקומו לאחר מיתתו לקבל את הירושה, שהיתה ראויה לו. מתוך הכלל הזה באו שנויים חשובים מאד בסדר־הנחלות: בתורה שבכתב לא נתפרש סדר־הירושה במקום שמתו הבנים, או הבנות, בחיי אביהם והשאירו בני־בנים, ולפי פשוטו של מקרא הנחלה עוברת לאחי המוריש (ב מ ד ב ר, כ״ז). לפי שיטת התלמוד עוברת הירושה במקום שמת הבן, אל בני־הבן, ובמקום שמתה הבת – אל בני־הבת. מי שהיו לו בנים ומתו בחייו והניחו בנים ובנות, הללו חולקים את הירושה ביניהם כאילו היו הבנים קיימים ויורשים בשוה וכל אחד מוריש חלקו לבניו. כלל שלישי – דין קדימת הזכרים לנקבות—פירושו הוא, שהזכר קודם לאשה בירושה במקום ש ל א נתפרשה זכות־הירושה של האשה. בנו של המוריש קודם לבתו ואחיו לאחותו, והוא הדין ב„באי־כחם". אבל הבת

---

[1]) ב ב א ב ת ר א, קל״ח; י ד ה ח ז ק ה, הלכות זכייה ומתנה, פרק ד׳ וי״א; ט ו ש ״ ע, סי׳ ר״ב.

[2]) ב ב א ב ת ר א, קט״ו—קט״ז; י ד ה ח ז ק ה, הלכות נחלות, פרק א׳; ט ו ש ״ ע חו״מ, סי׳ רע״ו.

היורשת במקום בן קודמת לזכר הבא בכח אשה ולזכר היורש בסדר שני חכמי־התלמוד הרחיבו בכלל את זכיות־הירושה של הנשים והכניסו לתוך סדר־הנחלות את אחיותיו של המוריש, אחיות־אביו ועיד. — בנוגע לנכסי־האשה, שמהה אחר בעלה, הרחיקו את הכלל „כל הקודם בנחלה" וכו' וקבעו כלל מהופך לו: שאין האיש יורש את אשתו בקבר (בבא בתרא, קי"ד), ובזה הפחיתו בצדק את זכיותיו של הבעל בירושהאשתו.

בשיטת־נחלות זו הובאו תקינים פנימיים חשובים בדורות התלמוד ושלאחריו. יצירת־המשפט במקציע זה נתרכזה בעיקרה מסביב לשלש נקודות: ירושת־הבכור, ירושת־הבנות וירושת־הבעל.

יתרון־הזכיות של הבכור, הנוטל פי־שנים בירושה, נתבטל יסודו משנתחלפו סדרי־החיים של העם. הגבלת זכייתיו של הבכור יצאה לפועל בזמן התלמוד. בכור, שנולד לאחר מיתת אביו, אינו נוטל פי־שנים. בכור אינו נוטל פי־שנים בנכסי האם ואינו נוטל פי־שנים בשבח ולא בראוי (כלומר, בנכסים הראויים לבוא לאחר מיתת אביו). חשיבים ביחוד הדינים הנוגעים ל„גלוי־הדעת" של הבכור. אם חלק עם אחיו במקצת נכסים ונטל חלק כפשוט וִתֵּר על כל הנכסים ואינו נוטל בשאר אלא כפשוט וכן אם יצא על האחים שטר־חוב, אם אינו פורע פי־שנים, אינו נוטל פי־שנים. על־יד ההגבלות הפרטיות הללו נִתְּנָה רשות למוריש להשוות את הבכור לאחיו על־ידי חלוק נכסים ומתנה[1].

לפי המנהג העתיק, שנשתמר במשפט העברי, הבנים קודמים לבנות בירושה. במרוצת־הזמן נתפרשו הזכיות הללו של הבנות: א) זכות־המזונות מנכסי־הירושה. זכות זו יצאה מתוך תנאי הכתובה ולאחר זמן נתקבלה בתור תנאי בית־דין. לפיכך, אף אם לא כתב האיש את התנאי בכתובה, נתחייב בו, ואפילו אם התנה בשעת־הנשואין, שלא יתפרנסו בנותיו מנכסיו, אין שומעין לו. מזונות־הבת קודמים לירושת־הבנים, ובזמן שהנכסים מועטים מוציאים מהם למזונות־הבנות בלבד „והבנים יחזרו על הפתחים". אם אין בנכסים אלא כדי מזונות־הבנות בלבד, מניחים איתם לצרכיהן ביד בית־דין או אפיטרופוס, מה שאין כן בזמן שהנכסים מרובים, שאז ניזונות הבנות מתחת יד אחיהן. אולם אם רואה בית־הדין, שהבנים מכלים ממון ואינם משגיחים בישוב־העולם, חייב הוא להשגיח בתקון הבנות ולהפריש להן חלקן[2]. — ב) מלבד המזונות, מקבלות הבנות מנכסי־הירושה „פרנסה" לצרכי הנשואין, או נדוניה. הבת רשאית להוציא מיד אמה ואחיה מה שראוי לה לצרכי־נשואין, לפי נכסי האב ואומדן־דעתו. במקום שאי־אפשר לשער את דעתו של האב, נותנים לבת לפרנסת נדוניתה „עשור־נכסים": בת ראשונה נוטלת עשור־נכסים, שניה במה ששיירה, ושלישית במה ששיירה זו, וחוזרות וחולקות בשוה. בת בעשור זה כבעל־חוב

1) בכורות, נ"א ונ"ב; בבא בתרא, קכ"ב, קכ"ו וקמ"ב; טוש"ע חו"מ, סי' רע"ז—רע"ח.

2) כתובות, ק"ח; טוש"ע אה"ע, סי' קי"ב.

של אחים היא[1]. — ג) בזמן מאוחר נתפשט, תחת השפעתו של המשפט המושלמי, המנהג לכתוב לבת בשעת־הנשואין שטר חצי־חלק־זכר. לחזוק זכותה של הבת בשטר זה נשתעבדו לו כל נכסי־האב וקניניו, כדרך שהם משתעבדים לכתובת־אשה, לפרוע מהם את החוב. על דרך זו נכללו הבנות, בהבדל אך באופן־הירושה וחלק־הירושה, בפועל בכלל היורשים אפילו במקום שיש בנים, להוסיף על זכות־הירושה שלהן במקום שלא הניח המת אלא בנות בלבד[2].

דין ירושת־הבעל בנכסי־אשתו הוא פרי המשפט העברי המאוחר— מדברי־סופרים. האיש יורש כל נכסי־אשתו והוא קודם בירושתה לבנים; ומאימתי זוכה בירושתה? — משתצא מרשות האב לקידושין. גם בדין זה ניכרת הכוונה לגדור בפני התפוררות הנכסים וחלוקתם בין הבנים. הגבלת זכות־הירושה של הבעל לטובת משפחתה של האשה התחילה כבר במשפט־התלמוד, שהעמיד אותה על הנכסים, שהיתה האשה מוחזקת בהם בחייה. בדורות שלאחר־כך נתרבו ההגבלות. מכיון שהרצון והכוונה הם שרשי־המשפט ומשום שכל הפוסק אינו פוסק אלא על מנת לכנוס, תקנו רבינו תם וחכמי־צרפת, שאם מתה האשה תוך שנה ראשונה לאחר הנשואין בלא ולד של קיימא, חוזרים נכסיה לנותני־הנדוניה. תקנה זו נתרחבה על־ידי קהלות שו״ם, שתקנו, שאם מתה האשה תוך שנה שניה לנשואין חוזרת מחצית־הנדוניה לנותניה: וכמנהג זה היו נוהגים אחר־כך ברוב קהלות אשכנז ופולין. בועד־ארבע־הארצות חזרו ותקנו, שאם מתה האשה עד שלש שנים חוזרים הנכסים כולם, ולאחר ג׳ עד ה׳ שנים חוזרת מחצית־הנכסים[3].

טיבו המיוחד של המשפט העברי מתגלה גם באפיטרופסות, שנקבעת לצורך ההגנה על היתום ונכסיו. האפיטרופום העברי אינו „נפש אחת" עם היתום, במובן המשפט היוני והרומי, שבהם הוא ממלא את מקומו של היתום לכל דבר. הוא פועל בשביל היתום פעולות מיוחדות ומותיר לו במדה ידועה חירות של פעולה וכשרון־מעשה משפטי. האפיטרופוס מתחייב להשגיח על חנוכו של הקטן ולהתעסק בנכסיו תחת השגחת בית־דין, עד מקום שאין היתום עצמו מוכשר לשמור על נכסיו ולהרויח בהם. אבל קטן, שיודע בטיב משא־ומתן, מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנתו קיימת, אמנם אך בתוך גבולים ידועים: במטלטלים ומדעת האפיטרופוס. משגדלו היתומים מוסר להם האפיטרופוס את הממון של מורישם, ואפילו אם מפסידים היתומים והולכים בדרך רעה אין בית־הדין מונע מהם את ממונם[4].

מנוי האפיטרופוס הוא, לפי הרגיל, על־פי צוואתו של המוריש או

---

1) כתובות, ס״ח; טוש״ע אה״ע, סי׳ קי״ג.

2) עי׳ נחלת שבעה, סי׳ כ״א—נוסח „שטר חצי חלק זכר".

3) כתובות, פ״ג; בבא בתרא, קי״ג וקט״ו; יד חזקה, הלכות אישות, פרק כ״ב, ונחלות, פרק א׳; טוש״ע, סי׳ נ״ג, צ׳ וקי״ח; פתחי תשובה לשו״ע אה״ע, סי׳ נ״ג.

4) בבא קמא, ל״ט; כתובות, ע׳; גטין, נ״ב; יד חזקה, הלכות מכירה, פרק כ״ט, נחלות, פרק י״א; טוש״ע חו״ם, סי׳ ר״צ.

בפסק בית־דין, במקום שלא נתמנה אפיטרופוס בצוואה. לענין בחירת האפיטרופוס יש הבדל בין האפיטרופוס, שמנה אותו אבי־היתומים, לבין זה שנתמנה מטעם בית־דין. הילדים קרובים אצל אביהם והרשות בידו לבור להם אפיטרופוס מי שהוא יותר טוב וראוי לכך לפי דעתו, בלי שום הגבלה. אבל בית־הדין מדקדק במנוי האפיטרופוס ובורר אדם „נאמן ואיש־חיל ויודע להפך בזכות־היתומים וטוען טענתם ושיש לו כח בעסקי העולם" [1]. האפיטרופסים משני הסוגים עומדים תחת השגחתו המעולה של בית־הדין לענין הלואות ושאר עסקים. ביחוד מוגבלת זכותם בהקנאת־הנכסים, שאינם נמכרים אלא על־ידי בית־דין. האפיטרופוס אינו רשאי גם לחלק את הנכסים בלא דעת בית־דין אלא אם כן נתמנה בפירוש לכך. האפיטרופוס חייב בהפסד, שיצא ליתומים מפשיעתו. השגחת בית־הדין על האפיטרופוס הממונה על־ידו מרובה יותר מהשגחתו על זה שמנהו אבי־היתומים. האפיטרופוס, שמנהו בית־הדין, צריכים הדיינים לחשב עמו ולכתוב חשבון הנכסים והחובות וכל דבר שמוסרים בידו. בשביל שידעו מה שהוא מקבל ומה שהוא מחזיר. וכן לכשיגדלו היתומים מחמירים בו יותר בשעת החזרת הנכסים לענין חשבונות ושבועה. והוא הדין בסלוק־האפיטרופוס: בית־הדין שהעמידו אפיטרופוס מחמירים יותר בסלוקו אם יש לחוש, שמא הוא מפסיד נכסי־היתומים [2].

והמשפט העברי אינו מסתפק בהשגחה על האפיטרופוס ובהרשאת בית־הדין לפעולותיו החשובות ביותר, אלא הוא נותן מקום לבית־דין עצמו להתעסק בנכסי־היתומים. לפי ההשקפה הכללית של משפט זה, בית־הדין הוא אביהם של יתומים ואין לך אפיטרופוס טוב ממנו. לענין יחוס הקרובים אל האפיטרופסות מבכר המשפט העברי את הקרוב על פני הרחוק במקום ששניהם נאמנים בשוה [3]. האפיטרופסות העברית, שהיא יוצאת לפועל בהשתתפות בית־הדין ובכח קרובי היתומים, הוא מוסד חברותי (במובן „המשפט החברותי"), שתופס מקום באמצע בין המשפט הפרטי והמדיני.

היחיד והמדינה אינם קרובים בפועל זה לזה קורבה גמורה, אלא יש ביניהם ריוח מרובה או מועט, שבתוכו תופסים מקום חיי־הצבור – חומר היולי בשביל המדינה ושלטוניה. וריוח זה הוא הוא גם מקומו של המשפט הלאומי. נטיעיו של זה הולכים וצומחים מתוך קרקע ההכרה החברותית והם צריכים להמשכת־גידולם, מלבד לחירות הטבעית, שהיא תלויה בהפחתת הדחק החיצוני, גם לעין צופיה ויד חרוצה מבפנים...

חזוק המשפט הלאומי תלוי בשנוי ההכרה והמעמד של העם. ומי מאנשי־המשמרות, המנוסה בחליפות התקופות ואותותיהן, יְיָאֵשׁ את לבו משנוי זה ולא יאמין בביאתו „אף־על־פי שיתמהמה"?

פטרבורג.

---

1) חושן־משפט, סי' ר"צ.

2) גטין, נ"ב; בבא מציעא, מ"ב וע'; כתובות, ק'; יד חזקה, הלכות נחלות, פרק י' וי"א; טוש"ע חו"מ, סי' ר"צ, ק"ט ורפ"ט.

3) בבא מציעא, ל"ט וע'; יד חזקה, הלכות נחלות, פרק ח'–י'; טוש"ע חו"מ, סי' ר"צ ורפ"ה.

מִשְׂחָק.

פַּלְגֵי־אוֹר...
סְיָחִים שָׂשִׂים לְגַמֵּא גַיְא וּשְׁלוּלִיוֹת...
צְלָלִים, רוּחוֹת־אָבִיב שׁוֹבְבוֹת, אַפְלוּלִיּוֹת
יוֹרְדוֹת מִן הַתְּלוּלִיּוֹת,
מְשַׂחֲקוֹת וְשׁוֹטְפוֹת,
בְּגַלִּים טוֹפְפִים, שְׂדוֹת־אוֹר רְחָבִים...
וְהֶעָבִים—
טִף! וְטוּף!.. הֲדִמְעוֹת־קִנְאָה נוֹטְפוֹת?..

וְלִי אַחַת הִיא...
עַל הַגָּדֵר הוֹמָם אֶעֱמֹד נִשְׁעָן,
אֶרְאֶה אוֹר וָצֵל מְשַׂחֲקִים וְלִבִּי יִישָׁן:
אֵין לִי חֵפֶץ בְּמִשְׂחָק זֶה...
בְּרַק הַרְהוּרִים חוֹלְפִים: בְּאֵין עָב שָׂשׂוֹן,
נְעוּרִים חוֹבְקֵי־עוֹלָם — וְרִפְיוֹן שֶׂה,
וְעָשׁ בְּעֵץ־הַחַיִּים, לֹא קָרָהוּ אָסוֹן,
וּרְפָאוֹת אֵין לְחָסוֹן — — —
תְּנוּ וְאִישָׁן:
אֵין אֲנִי הָאַחֲרוֹן וְלֹא הָרִאשׁוֹן...

שמעון גינצבורג.

עוֹלָם מִתְהַוֶּה

(רשמי מסע בארץ־ישראל).

חלק ראשון

(המשך).

מאת

ד״ר יוסף קלוזנר.

ב.

לקושטה באה ספינתנו בשעת בין־השמשות. כזבובים סבונו בעלי־הסירות, ה„יאַיקטשים". וכזבובים טרדנים זמזמו באזנינו דבורים משונים ומסורסים בכל הלשונות שבעולם, שכולן כאחת לא היו מובנות לנו מרוב ההמולה ומפני המבטא הזר. ועליהם נוספו רוכלים וסרסורים ואכסנאים מכל האומות,— וכולם צועקים וטוענים ומדיינים בקולי־קולות ובתנועות משונות, שבאו למלא מה שהיה חסר להם במלות. זה מושך לכאן וזה—לכאן, זה מַכריז על סחורתו וזה—על אכסניתו,— עד שגדלו הרעש והשאון עד לְהַחֲרָשַׁת־אזנים ממש. הנשים, שהיו בינינו, נבהלו מקול הרעש ומן ה„התנפלות" המשונה, שהתנפלו עלינו כל מיני הבריות הזרות הללו, שנראו כאילו עוד מעט ויקרעונו לקרעים. אבל איתם היהודים, שהיו כבר בארץ־הקדם, הרגיעו אותן ובארו להן, שֶׁכָּך דרכם של בני־המזרח חמומי־המזג להרבות שאון על לא כלום, ובעצמו של דבר לא יגעו לרעה בשום אדם. וכשעיינתי אחר־כך בדבר ראיתי, שהשאון בא משתי סבות: ראשית, מפני שכל „אנשי־הים" מוכרחים לדבּר בקול רם כדי להשתיק את המית־הגלים; ושנית, מפני שיש חירות גמורה בארצות־המזרח לבעלי־הסירות והסרסורים והרוכלים למשוך אליהם את האורחים בכל אופן שימצאו לטוב לפניהם ואין שום גדרים והגבלות וכללים בדבר זה, כמו שיש בארצות־אירופה. וכשאני לעצמי, טוב לי שאון זה, שהוא פרי־החירות, משלות־השקט, שאינה אלא פרי־הגבלות. —

אחד מן הרוכלים, שדבר מאד על לבנו לקנות אַלבום גרוע של תמונות קושטאיות וראה, שאינו מצליח לעוררנו לכך, קרא: „יִשְׂרָאֵל!" — ושם ידו על לבו, כאומר: „למה תעזבו את אחיכם?" —. הדבר נגע אל לבנו וקנינו את האלבום, שהיה לא לפי רוחנו. אחר־כך ראינו בכל חופי־טורקיה, שהספרדים לא רק אינם מכסים על מוצאם הישראלי, אלא אף מתגאים בו.

כשיצאנו אל החוף עברנו דרך בית־המכס, ששם עמד פקיד טורקי, שדבר גם צרפתית, ורשם את שמות־האורחים על־פי תעודות־המסע שלהם, ואחר־כך החזיר להם את התעודות מיד. בלי משים התבוננתי אל הרשימה הטורקית, שנעשתה באותיות הערביות הידועות לי, וראיתי, שהפקיד נתקשה מאד בהטראַנסקריפּציה של השמות הזרים. קשה היה לו להעתיק את שמות־המשפחה האריים באותיות שמיות. אותו הקושי ממש, שאף אנו, העבריים, מרגישים אותו בנידון ההעתק של השמות הזרים לעברית. ומקרה קל־ערך זה כאילו לחש לי: אף אתם, העבריים, שייכים ל כ א ן — לארץ מזרחית זו, ששעבדה את לשון המונגולים המנצחים ללשון השֵמיים המנוצחים...

אחרי שבימים האחרונים בטלה הלשכה האינפורמאַציוניות שבקושטה, נטפלו אלינו שנים מיהודי־רוסיה, שהציעו לפנינו להיות מורי־דרך לנו בשכר מועט. אבל האנשים הפשוטים האלה נעשו מיד אפיטרופסים גמורים לנו: הוליכונו לא למקום שרצינו א נ ו ללכת, אלא למקום שרצו ה ם, נכנסו לעניננו, „כאורח גוברין יהודאין", ופיהם לא פסק משיחה בטלה וגסה למדי, עד שהיו עלינו לטורח ופטרנום. נשמעה תלונה חרישית בין הנוסעים על בטול הלשכה האינפורמאציונית בעיר בקושטה.

מי שבא לקושטה אי־אפשר לו, שלא יבטל ממעשיהם את שני עמודי־התָוֶך של העבודה הלאומית בעיר־המלוכה של טורקיה: את הד"ר י ע ק ב ס ו ן ואת עורך־הדין מר נ ו פ ך. מובן מאליו, שאף אנו לא רצינו להיות יוצאים מן הכלל. הד"ר יעקבסון לא היה באיתה שעה בקושטה, ואחרי שבקרנו את מר נופך בביתו והתענגנו לראות בית ע ב ר י ג מ ו ר — כמדומה לי, היחידי בקושטה, — נזדמנו עמו יחד אל הגברת יעקבסון. התחילה שיחה על — מי אינו מבין על מה? — הקפנו את מר נופך ואת הגברת יעקבסון בשאלות על היחס אל הציוניות מצד ה„גדולים" של העם השליט ומצד המון בני־עמנו הספרדים.

— היחס מצד שלטוני־טורקיה? אבל יחס זה א י נ ו י כ ו ל להיות ברור! מיום שהוכרזה הקונסטיטוציה לא ישבו עוד הטורקים בשלוה אפילו יום אחד. מרידת־הריאַקציונרים, מרידת האַלבנים, מרידת הערביים בתימן, מרידת הערביים בקיר מואב, מרידת הדרוזים בחורן, ספוחן של בוסניה והֶרצוגובינה, הפוגרומים בארמינים, ענין־כרתים, מלחמת איטליה בטריפולים. ונוספו על זה — החתירות של אנגליה, גרמניה, רוסיה ואויסטריה וההתנגשיות התכופות עם יון, עם בולגאַריה, עם סֶרביה, עם מונטינֶגרו — היכן היתה כאן אפשרות לחשוב על איזה י ח ס אל הציוניות? — הפחד מפני מגמות לאומיות־מדיניות חדשות מובן הוא במצב כזה יותר מדאי; ובפרט כשהצירים הערביים של ארץ־ישראל משתדלים בכל כחם להגדיל פחד זה. ואף־על־פי־כן אין הממשלה מתיחסת בשלילה אל עבודתנו בארץ־ישראל כשהיא לעצמה. יודעת היא מאד, שאין היהודים באים בכחה של איזו ממשלה זרה ושהיהודים יהיו תמיד מסורים לממלכת־העותמאַנים לא פחות מן הערביים, ואולי גם יותר מהן... אלא שהערביים תקיפים הם בטורקיה מפני מספרם המרובה ובכל הנחה ליהודים היו רואים — בצדק או שלא בצדק — תקלה לעצמם. — אילו היה השלום מתבסס בארץ והממשלה היתה נחה מכל אויביה מ ב ח ו ץ, בודאי היתה מפנה את לבה לעניננו יותר ורואה את

התועלת הצפונה בו לה לעצמה ולארץ־המזרח כולה. ואז אף היתה מתחזקת יותר ויותר ולא היתה מפחדת גם מפני הערביים. אבל במצב זה של מרידות ומלחמות וחתירות בלתי־פוסקות מי יודע מה יוליד יום?

– ומה אפשר לעשות?

– צריך להכשיר את הקרקע על־ידי מאמרים בעתונים, קונטרסים ושיחות עם גדולי־הטורקים, באופן שֶׁכְּשֶׁתָּבוא שעת־הכושר יהא יחד עם זה גם הקרקע מוכשר כראוי. ודבר זה נעשה כאן מעט־מעט, כמה שאפשר. על כל פנים הרבה יותר ממה שהיה נעשה קודם.

– ובנוגע ליהודים הספרדיים?

– אף בתוכם מתכשר הקרקע על־ידי עתונים בעברית (אז היתה עוד תקוה להמשיך את הוצאת „המבשר"), באשפניולית ובצרפתית וגם על־ידי השתתפות בעניני־הקהלה והשפעה על חברות שונות. הזרע נקלט מעט־מעט ובוַדאי ישא פרי בזמנו.

ומתוך המשך השיחה בדבר העבודה הלאומית בין הספרדים הוברר לי דבר אחד, שהרבה חשבתי עליו אף קודם: כדי לעשות יהודי ללאומי וציוני צריך שיהיה אדם משכיל תחלה. ההשכלת הכללית היא היסוד והלאומיות במובנה החדש היא הבנין שעל־גביו. ההשכלה האנושית היא הבית והציוניות היא העליה שעל־גביו. במקום שאין יהודים משכילים, אנשים־עבריים מפותחים, אי־אפשר לטעת בלבבות את ההכרה, שֶׁלְּשֵׁם רעיון־התחיה כדאי להקריב קרבנות מחים. ובפרט אם סבות חיצוניות כרדיפות, הגבלות, עושק־משפט וכיוצא בזה אינן מעוררות לשנוי־מצב. וכי דבר קל הן ארבע מאות שנה של שווי־זכיות? הרי יהודי־טורקיה כמעט לא ידעו כלל, חוסר־זכיות מהו! – במצב כזה יכולה להיות בסים לציוניות רק הסתכלות־בעולם חדשה, שהיא מבוססת על השכלה ונוטעת בלב שאיפה לאידיאלים, הכרה־עצמית, הבנת־העבר ועוד. ואולם השכלה כזו חסרה ליהודי־טורקיה. כפאראדוכס יהא נראה הדבר, אבל אמת היא: אפילו ההשכלה הקטועה, המזויפת, הנכריה, האַנטי־לאומית של חברת „כל ישראל חברים" עשתה, למרות רצונה, את התפשטות הציוניות יותר אפשרית משהיתה קודם, בשעה שכל היהודים הספרדיים כולם היו אך אדוקים בדת וריקים מכל השכלה. אבל ה„השכלה האַליאַנסית" הרי ביחד עם הכשרת הקרקע לציוניות גזלה מן היהודים המחונכים על־ידה את התמימות הדתית־הלאומית' את ידיעת הלשון העברית, את הכרת־היהדות, ואת הוֹקָרַת העבר המזהיר של יהודי־ספרד. ובכן נעשו יהודי־ספרד קֵרֵחִים מכאן ומכאן – והציוניות מֵאַיִן תִּמָּצֵא?

אבל אשמים אנו, הציוניים, שהתחלנו מן הגג ולא מן היסוד. במקום מאמרי־פולמוס עם מתנגדינו, צריך היה לפעול על יהודי־ספרד על־ידי הפצת ידיעות אנושיות ולאומיות, ובפרט ידיעת העבר הגדול שלהם, שהוא כל־כך לאומי וציוני במובן העליון של מלות אלו. כמה מאמרים כתבנו בשבילם על רבי יהודה הלוי ודון יצחק אברבנאל,–אלה שני המאורות הגדולים של הרעיון הציוני, שזרחו על אדמת־ספרד? וכמה מחברות הוצאנו בשבילם על השתלשלותו של רעיון־התחיה בעמים ובישראל? – מאמרי־הפולמוס הם סוף עבודתנו הלאומית בתוך הספרדים ולא התחלתה. הנצחונות, שאנו נוחלים על־ידי פולמוס בכתב

ובעל־פה, הם נצחונות מדומים מפני שאין סבתם מוטבעת עמוק. השורש רופף – וכלום יכולים הפירות הגדֵלים על האילן להיות בריאים וטובים? –. אבל – הלא כך דרכנו להתחיל מן הגג...

בשיחות מעין אלו עבר הערב וכשהחלטנו לשוב אל הספינה כדי ללון בה מצאנו כבר את השער שעל־יד החוף סגור ומסוגר. אבל מיד הורגש, שאין ו רוסיה. עמדו שומרים ושוטרים אחדים. ברוסיה לא היינו מעיזים אף לגשת אליהם בשעה שהם עומדים על המשמר: „העזה" כזו יכולה היתה לגרום, שנָלון לא בספינה, אלא במקום אחר לגמרי... בטורקיה ה„פראית" אפשר היה לגשת ולשאול את השוטר, אם אין מעבר אל הספינה. והשוטר השיב, שאמנם כבר עברה השעה שמותר בה לעבור בים (קושטא נמצאה אז במצב־מלחמה), אבל השיב כך בלי כעס וחומרה יתרה, ולאחר זמן מועט (בוודאי קוה לבקשיש, שאמנם קבל אחר־כך) נתרכך ופתח לנו את השער והראה לנו על בעל־סירה, שהוליכנו אל ספינתנו בלי מכשול ופגע. טורקיה הפראית, ארץ־הבאשיבוזוקים – מה יש לדבר?

הנסיעה הקצרה בבוספורוס בחצי־הלילה האפל, בשעה שאך רצועות־אור ארוכות מעל הספינות העומדות על החוף האדימו והכסיפו את המים השחורים משחור, בדומית־מות זו, שאך משק המשוטים הכבדים, החוצים במים והמשכשכים אותם כמו מתוך תנומה, הפריעוה מרגע לרגע, בשעה מאוחרת כזו בין אנשים זרים ועם „יַאיקטשי", שאינך יודע את לשונו והוא יכול לעשות בך כל מה שלבו חפץ, – נסיעה קצרה זו עוררה בי הרגשות מסובכות, שאיני יכול למסור על הגליון. דומה, כאילו קֶסֶם קסמה לי פֵּיָה מוזרה, שלבי מפחד ממנה ונמשך אחריה כאחד. לא, לא פחד היה זה – זרות היתה כאן ועצבות נעימה שלא הייתי ממירנה בשום שמחה ובשום עונג. הוד־מורא היה עלי, מוראו של הלילה והודו של הים...

למחר הלכתי לראות את העיר. מפני קוצר־הזמן לא יכולתי לראות הרבה. לא ראיתי לא את „יילדיז־קיוסק" ולא את ה„דֶרווישים המרקדים", לא את המוּזֵיאוֹן ולא – להבדיל – את רחוב־הזונות, שאחיותינו בנות־ישראל מנוצלות בו על־ידי אחינו בני־ישראל האשכנזים דוקא... אבל גם המעט, שהספקתי לראות, לא ימָחה מזכרוני כל עוד תהיה בי נשמת־חיים.

קושטה היא עיר־משולשת. היא מחוברת משלש ערים, שֶׁלְּכָל אחת מהן יש צורה מיוחדת וטעם מיוחד: גאלאטה, פֶּרָה וסטאמבול. סטאַמבול היא העיר הטורקית הישנה – עיר מזרחית לכל פרטיה, אלא שאין רחובותיה צרים ביותר, כהרחובות של הערים המזרחיות העתיקות, מפני שנשרפה וחזרה ונבנתה כמה פעמים. עיר אירופית היא פֶּרה ורחובה העיקרי (Grande rue de Péra) הוא גדול ויפה באמת. את פרה מחבר עם גאלאטה גשר לא־גדול ביותר – ומי שלא ראה את התנועה שעל גשר זה לא ראה תנועה מימיו. – קושטא עומדת על קצה גבול אסיה ואירופה. אבל כאן, עַל הגשר, נפגשות אסיה ואירופה ביחוד. כל האומות וכל הלשונות שבעולם – כאן הן נראות בערבוביה מגוונת ומרהבת. כִּפּוֹת טורקיות אדומות משַׁמשות כא בערבוביה עם צילינדרים מגוהצים. אַסְיָתים לבושי מכנסי־שרוולים רחבים

חבושי תרבושים אדומים ומצונפים נפגשו כאן עם צרפתים מהדרים מן המהדרים, שמתגדרים בתלבושת הפאריזית האחרונה. הנה אשה מושלמית, שהיא כולה לבושה שחורים ומעוטפת שחורים מכף רגלה ועד קדקדה כנזיר ביניגדיקטיני ואף פניה לא יֵרָאו, עד שהיא נראית כולה כגוש שחור אחד, בלי חוטב ובלי תואר ובלי הדר, ועל־ידה – אשה אירופית פרופה ורעולה בתלבושת הדורה, שהיא עשויה על־פי כל פרטי־פרטיה ודקדוקי־דקדוקיה של המודה האחרונה. הנה הולך לו „בֵי" טורקי זקן, מתון ומיושב, עקב בצד אגודל, וכולו אומר חשיבות והתכבדות ואצילות, ולעומתו – ארמיני צעיר ומהיר בתנועותיו, שערמה שוכנת על פניו וחריצות מקננת בעיניו וכולו זריזות ומהירות וקלות. הרי חכם ספרדי בימי־העמידה, שהוא לבוש, למרות חום־היום, אדרת ממולאה פַּרְוָה בשפותיה וכובע בעלת שפה של פַּרְוָה על ראשו, ובמתינותו ובהתכבדותו דומה הוא לאציל הטורקי, ולא רחוק ממנו הולך וטופף מין Gigerl ווינָתִי, שעיניו לא תדענה מנוחה והוא מקפץ ומדלג ממקום למקום, כאילו מתְיָרא הוא, שמא יחסיר, חס־ושלום, דבר מן הדברים, שאפשר לראות בקושטה ולא יספיק, חס־וחלילה, לֵיהָנוֹת מדבר, שאפשר „לטעום" ממנו בקושטא. הנה מושלמי זקן רוכב על חמור קטן ורגליו כמעט נגררות על הארץ, ואצלו ממש מגמא ארץ ונושם ונושף בכבדות „אבטומוביל" שואן ומהודר, שאף בלונדון היה מושך עליו את העינים. וכל מראות־העינים הללו מתערבבות ומתמזגות בקולי־הקולות, שמשמיעים מקרוב ומרחוק כל מוכרי־ירקות ומיני־ממתקים ומי־פירות מכל המינים, שדרכם בארץ־הקדם להכריז על סחורתם בקולי־קולות ובנגונים ובדברי־זמר משונים וקולניים... כל אלה בולעים את כל חושיך ומהממים ומפליאים את לבך, עד שלא תדע נפשך. ונדמה לך, שאך מכושף אתה ועוד מעט והתעורר ותראה, שאין כל אלה אלא אחיזות־עינים בלבד – – –

מחזה נהדר מעין זה חזיתי גם על אחד מחופי־קושטה, שקרבתי אליו בלי משים. על החוף עמד המון גדול של סַבָּלִים וכַתָּפִים ופורקים וטוענים. כאן לא היו עוד לא תלבשות אירופיות ולא צילינדרים מגוהצים. נראו רק אלפי תרבושים אדומים והם הפליאו את הרואה בחַדְגוֹנוּתָם האדומה. ואולם התלבשות הלאומיות השונות והמשונות הפליאו ברַבְגוֹנוּתָם המנומרת. אומות לעשרות יושבות זו בצד זו בטורקיה–ולכל אחת מהן היו באי־כח במקום הזה, וכל אחד מִבני האומות השונות לבוש בתלבשתו המיוחדת–ואין מבלים, ואין אוסר, ואין מלגלג. רק הכפה העותמאנית משמשת סמל של אחדות, אבל לא של אחדות לאומית, אלא של אחדות מדינית. שום „טורקים צעירים" שבעולם אינם יכולים ל„טרק" את האומות השונות הללו, שמעולם לא שנו את שמם, את לשונם ואת בגדיהם. ראיתי במקומות־של־צבור טורקיים דברים קלים, אבל סימפטומתיים. על־יד החוף, בתחנות של מסלות־הברזל ועל יד הפוסטה העותמאנית, ראיתי ספסלים או קופסות–וכתובות יוניות וארמיניות על־גביהם,–ואין שום טורקי רואה בזה עלבון ל„לשון־המדינה". לא רק ברוסיה לא יצויר כדבר הזה, אלא אף בארץ המערבית היותר חפשית. ולא מפני שאסור דבר זה או הממשלה תעכב, אלא, פשוט, לא יעלה על הדעת. הרי זה דבר מובן מאליו, שבמקומות של צבור הכל צריך להיות בלשון־

המדינה. בטורקיה אין זה „דבר מובן מאליו" כלל וכלל. וזוהי הצלחה גדולה לרעיון הלאומי בכלל ולרעיון הלאומי העברי בפרט. היהודים שבקושטה אינם תופסים מקום כל־כך גדול כמו שהם תופסים בסאלוניקי, למשל. והרגש הלאומי במובן החדש זר להם ברובם. ואף־על־פי־כן לא רק תמצאו, לכל הפחות, שלט באותיות עבריות (שלט עברי ראיתי, לצערי, רק על פתחו של הבאנק הלאומי „אנגלו־לבאנטין") על פתחו של כל באנק עברי ושל בית־מסחר עברי הגון, אלא אף על פתחו של — הבאנק הרוסי. ודבר כזה אף הוא לא יצויר באותם המקומות, שכתובת באותיות עבריות לא נאסרה בהם על־ידי הממשלה. ואין החירות הלאומית בטורקיה תוצאה מרפיון־הממשלה, באופן שיש לפחוד, שעם התחזקותה יתחיל לחץ לאומי: זוהי מסורת מדינית ארוכה, שאין ביד כל סיעה מדינית עותמאנית לשנותה. דבר זה עלה על דעתי כשהשקפתי על ההמון המגומר של סבלים ופורקים־טוענים מכל האומות ומכל הלשונות, שעמדו על החוף בערבוביה גמורה. דומה, שהאנושיות היתה מפסדת אילו היתה ערבוביה מגומרת ומגוונת זו פוסקת עם התפרדותה של טורקיה לחלקיה הלאומיים. האומות הנפרדות לא היו מרויחות הרבה וחסרונה של הממלכה המקובצת היה מורגש להמזרח הקרוב כולו, שסוף־סוף משמשת לו טורקיה דבק ידוע. על דיצנטראליזאציה ואבטונומיות יש לדון, אבל ההתפרדות הגמורה ודאי שלא היתה מעשירה את המזרח, אלא מרוששתו.

השעה היתה מאוחרת כשהכינותי את עצמי לראות את בית־הספר של „עזרה" בקושטה ואת מנהלו הד"ר מארקוס. לא היה לי פנאי להכיר בית־ספר זה כראוי, אבל מתוך סקירה קלה ומתוך נסיון לדבר עברית עם הילדים נוכחתי, שבית־הספר הוא עברי הרבה לעומת בתי־הספר של חברת „כל ישראל חברים", אבל איננו די עברי לפי דרישותינו שלנו. קצת אשמות בזה המגמות של המרכז הברליני של „עזרה" וקצת — האטמוספירה המחוסרת קבע ובסיס מוצק של קושטה, אבל בשום אופן אינו אשם בזה המנהל החשוב הד"ר מארקוס. הוא כל מה שיכול לעשות בשביל העבריות של בית־הספר — עשה ומוסיף לעשות. —

בפניו ובהשתתפותו של מר נופך נתגלע ווכוח עצום ביני ובין הד"ר מארקוס בדבר „בית־המדרש העליון למדעי־הרוח", שאני חולם עליו זה כמה. הד"ר מארקוס חושב (ואחר־כך נודע לי, שכך דעתו של הד"ר פויל נתן), שצריך ליסד בארץ־ישראל (ואולי יותר נכון ליסדו בקושטה) בית מדרש לרבנים במקום „בימ"ד למדעי־הרוח". וטעמו ונמוקו — רבנות זוהי תכלית מעשית, בעוד „שמדעי־הרוח" אין בהם משום „תכלית". חלקתי על דעה זו:

— בתי־מדרש לרבנים כבר יש בתוכנו. חוץ מזה — הרי אנו שואפים ביסוד בית־המדרש העליון לא למוסד קולטורי חדש (מוסדים קולטוריים יש לנו, ברוך־השם, בארץ־ישראל די והותר!), אלא למרכז של יצירה. ובית־מדרש לרבנים איננו מרכז של יצירה. אין חדוש בו, שהרי הרבה יש כמותו — ואל יהא דבר זה קל בעינינו! אילו היה מתיסד ביפו, במקום „גימנסיה עברית" שלא היה כדוגמתה עד היום, בית־ספר עירוני, אפילו בשעור של גימנסיה, לא היה עושה אפילו מחצה מן הרושם, שעשתה הגימנסיה העברית בעולמנו הלאומי. עוד גם זאת: אנו צריכים לדאוג לא לאלה הצעירים, שהם מוכשרים להשתעבד

לצורות הישנות של חיינו, אלא, קודם כל, למבקשי דרכים חדשות. מי שמסכים ללמוד בבית־מדרש של רבנים הריהו הולך בדרך סלולה. ואולם השם „בית־מדרש לרבנים" בלבד מרתיע לאחוריו כל צעיר מתקדם באמת, בצדק או שלא בצדק. לא כן „בית־מדרש למדעי־הרוח". קאריריסטים לא יבואו בו — ולא להם חייכים לדאוג אנו, הציוניים, האידיאליסטים בעצם והעניים באמצעים חמריים. אבל יבואו בו כל הדורשים השתלמות חפשית, כללית ועברית כאחת. עוד גם זאת: הרי זהו עצם יתרונה של הגימנסיה העברית, שלא חלקה בין יהדות ובין אנושיות, שסתמה את הפרצה הגדולה בין ה„אדם" ובין ה„יהודי". „בית־מדרש לרבנים" יפתח פרצה סתומה זו מחדש: קנינים עבריים אפשר יהיה לקנות בבית־מדרש זה וקנינים אנושיים־כלליים צריך יהיה לבקש שוב אצל הגויים, שמלבישים את ה„אנושיות", בכוונה ושלא בכוונה, צורה לאומית משלהם. „בית־המדרש העליון למדעי־הרוח" ישים קץ לשתי רשויות אלו; ובזה ימשיך את מעשי ה„גימנסיה העברית", שעוד מעט ויצא ממנה ה„מחזור" הראשון של תלמידים, שגמר את כל שמינה מחלקותיה. — ובנוגע לתכלית. בוודאי יצאי מבית־המדרש למדעי־הרוח מורים בעלי השכלה עליונה, עברית וכללית, סופרים וחוקרים בעלי הכנה גמורה ואף עסקנים צבוריים משכילים, ואפילו רבנים נאירים, שיביאו את הידיעות הספיציאליות הנצרכות לרבנות עמהם מבית־רבם. אנו מתאוננים על חוסר־אנשים בכל פנות שנפנה. וחוסר זה בא מתוך חוסר אחר: חיסר השכלה הומאניטארית עליונה, שהיא משמשת הכנה לכל עבודה חנוכית, צבורית וספרותית ראויה לשם זה. ורק בית־מדרש עליון, שיתן השכלה כזו ממוזגת בהשכלה עברית, יכין לנו כל מיני עוסקים בצרכי־צבור לא רק באמונה, אלא אף בידיעות הראויות לכך. השעה דוחקת: גזרת־האכסטרנים ברוסיה מצד אחד ותלמידי הגימנסיה ביפו מצד שני דורשים מעמנו להכין מקלט להרוח העברי השואף להשתלמות, ומי שיניח עתה אבן־הפנה ל„בית־המדרש העליון למדעי־הרוח", כמו שהניח מר מטמאן־כהן ל„גימנסיה העברית", יעשה וכנופיה לא רק דבר גדול, אלא גם דבר בעתו.

הד"ר מארקוס שמע בהקשבה יתרה וכמדומה לי, שהדברים נכנסו בלבו. ומר נופך הסכים לי לגמרי. ואולם הוויכוח נפסק, כי השעה היתה מאוחרת וכנופיה שלמה המתינה לנו, שנלך לראות את „שכיות־החמדה" שבעיר.

ראיתי מרחוק את הארמון דולמה־באגצ'ה, שגנים רעננים מקיפים אותו מסביב ושני שעריו הגדולים והנהדרים פתוחים אל הרחוב ואל הרחבה שלפניו, — זו הרחבה, שעליה עומד, טובע כולו בירק, בית המסגד הנקרא „יני ואלידה". והרציף שעל החוף הקרוב אל הארמון, שיש בו מעלות מאבן שיש טהור, וגולות של עמודי־שיש על גביהן, ושבכות מוזהבות ביניהן, שהן נראות כתשבץ־קסם קל ומרחף באויר, — רציף זה הוא אחד מן היותר נאים.

ראיתי מקרוב את מקום מרוץ־הסוסים (ההיפודרומוס) הביזאנטיני, שנקרא עתה בשם „אט מיידאן", ובתוכו האובליסק הגדול, שהוא מעיר־החרס (הליופולים) שבמצרים ושנעשה לערך 1600 לפני ספה"נ על־ידי פרעה דיהוטמשה השני והועמד בקושטא עוד בשנת 390 לספה"נ, וכתב־חרטומים על גבו, ו„עמוד־הנחשים", שנעשה בשנת 478 לפני ספה"נ.

לזכר מלחמת־פ ל א ט י א ה, שבה נצחו אריסטידס ופבסניוס את הפרסיים נצחון מזהיר, והועמד לפני המקדש שבעיר דֶלְפִים. העמוד עשוי בַּעַץ (ברונזה) משלשה נחשים, שנתלכדו זה בזה על־ידי כ״ט הטבעות של כל אחד מהם (ראשי הנחשים והחצובה של א פ ו ל ו ן, שעמדה לרגלי העמוד, אבדו במרוצת־הזמן). ועל גבי הטבעות—שמותיהן של ל״א ערים יוניות, שנשתתפו במלחמת־יון בפרסיים על־יד פלאַטיאה ועל־יד סאלאַמיס.

וראיתי גם את בית־המסגד הנהדר „א ח מ ד י ה״, שנמצא בקרבתם של אלו, אשר שֵׁש ה„מנאראת״ שלו מפליאות בעליות שעל־גביהן, שמתוך קלותם של כרכוביהן הן נראות כתלויות באויר ממש. נכנסתי דרך שערים נאים עשויים בסגנון הערבי לתוך העזרה או ה„חַרַם״ של בית־מסגד זה, ששם נמצאים הכיורות לרחצה. ראיתי את האולם של עזרה זו, שיש בו ארבעים עמודים של גראניט מצרי עם גולות קטנות בראשם. נכנסתי אל תוך בית־המסגד פנימה – ומחזה נהדר התגלם לְפָנַי: עמודים מחוספסים ומשורגי־גידים של שיש, גבוהים כענקים ועבים למדי וְרֶוַח גדול בין עמוד ועמוד. כתלים מצופים מין צפוי מיוחד במינו כעין החַרסינה, ועליהם במקומות שונים טבלא.ת מוזהבות קטנות, שאבנים נאות מסגרת להן, ועליהן חקוקים שמותיהם של קדושי־האִסלאַם. רחבות וטהרה ואור־שבעתים – – –

אבל מה הם כל המראות המרהיבים האלה לעומת בית־המסגד „אַ י ה ס ו פ י ה״! – כבנין זה של י ו ס טִ י נְ יָ נ ו ס־קיסר, שהמושלמים הסירו ממנו, בקנאתם לטהרת־העבודה, את הציורים שעל־גבי הכתלים והשתדלו לאַבד את זכר הצלבים שעל הקירות, שאעפי״כ עדיין רשומם נכר פה ושם, לא ראיתי מִיָּמַי בין כל בתי־התפלה של שלש האמונות המונותיאיסטיות. גדול הוא הבית הזה ורחב מאד. מלא הוא עמודים, ואף־על־פי־כן מרווח עד אין לשער. גובה לו, שאין אף להיכלות היותר גדולים. ואיזו הדרת־קודש חופפת עליו. שום פסל ושום תמונה אֵין. החלונות הם גבוהים ולא־גדולים ושמשותיהם של זכוכיות מגוונות, והאור מ ס ת נ ן ממש על־ידיהם וחודר אל הבית באלכסון וכאילו הוא נ ו פ ל מגבוה אל תוך תחתית המקדש. כדי לראות את החלונות צריכים המתפללים ל ה ר י ם את עיניהם למעלה – ועל־ידי כך שורר במקדש חצי־אופל מיוחד במינו. לא כמו בבתי־התפלה של הקתולים, שהאור מעט בהם בכוונה: הרבה אור יש ב„אַיה סופיה״, אלא שהאור כאילו בא לתוכה דרך צנורות, שנוטלים ממנו את לבנוניתו ואת בהיקותו. והארה זו היא היא, כפי הנראה לי, ביחד עם הרחבות והריקות הגדולות, סוד ההשפעה העצומה, ש„אַיה סופיה״ משפעת על כל הבא לתוכה. אור טמיר שופע מגבוה ולוכד כל לב בקסמיו . . . והעדר־הפסלים, ומעוט הסמלים הדתיים ותשמישי־הקדושה, והגובה והרוחב, והדרת־היופי של הכתלים והעמודים, – כל אלה ביחד יוצקים עליך איזה רוח של תפלה, איזה הלך־נפש של עבודה־בשמחה וגיל־ברעדה, מין יראת־רוממות מיוחדת במינה, שיש בה יותר דבקות מיראה. אילמלא הייתָ נזכר, שבית־מסגד זר, מושלמי, לפניך, היית מוכן ומזומן ל ה ת פ ל ל בבית הגדול הזה לאלהיך העברי . . . ואילוזיה זו של בית־תפלה עברי, שבאה מתוך העדר פסלים ואיקונין, נתחזקה בי על־ידי מה ששני זקנים ישבו אותה

שעה ברגלים מקופלות תחתיהם על יריעותיו של בית־המסגד ולמדו את הקוראן ו ספר אחר קדוש למושלמים כמעט באותו נגון, שלומדים הזקנים שלנו בבתי־המדרשות שלנו את הספרים הקדושים לישראל.

כנדהם הייתי. לא יכולתי לעזוב את הבית הזה. כמעט לא שמעתי כלל את הספורים בדבר י ר י ע ת־ מ ח מ ד (כלומר, אחת מן היריעות, שמחמד היה פירש לעצמו בשעת־התפלה). בדבר ה א ב ן־ה מ א י ר ה (כלומר, גוש של שיש אדמדם, שביָמים שהשמש מאירה אותו בקרניה הוא מבריק בשעת בין־השמשות מאליו) ובדבר ה ע מ ו ד ה ל ח, שמרגישים בו תמיד רוטב של מים, שאין איש יודע מוצאם, ועל־כן אין מים אלה, כמובן, אלא דמעותיו של איזה קדוש או של איזה שולטן... דברים כאלה וכיוצא באלה תקעו לתיך אָזנַי מְלַוֵינוּ החביבים, שחשבו, שידיעתם של כל אותם הדברים המצויים במסגד זה הם גופי־תורה של בקור בית־המסגד. ואולם הדברים לא נכנסו ללבי. הייתי כולי מסור להלך־רוח: דתי־ישראלי. בלי משים הרגשתי באותה שעה רגש של קורבה בין היהדות ובין האסלאם וראיתי את שניהם רחוקים מן הנצריות מרחק מרובה, למרות מה שזו היא בתה של היהדות ממש, בעוד שהאסלאם אינו להיהדות אלא „בן מאומץ" (Adoptivsohn). אילו נשארה „איה סופיה" בית־תפלה יוני, כמו שהיתה בימי יוסטיניינוס־קיסר, כמה איקיניות וכמה צלבים וכמה תשמישי־קדושה זרים ליהודי היו מצויים בו! אף עכשיו נכרי הוא לנו. אבל סוף־סוף מרחפת עליו האלהות ביחידותה היהודית ובהפשטה המוחלט...

ובעוד אני יוצא מבית־המסגד שקוע במחשבות אֵלו – והנה המון כמרים נוצריים לקראתי, וביניהם גם אותו הנזיר בעל פני־הכרוב, שהזכרתי בפרק הקודם. וכשאך ראני שמח לקראתי ואמר:

– באת לראות? – ראה. כמה קלקלו וטמאו (изгадили) המושלמים את בית־התפלה האורתידוכסי! ראה מה שעשו לו!

(המשך יבוא).

מִסֵּפֶר־הַמִּדּוֹת.

ג. על עורכי־הדינים ועל־רופאי־החולים.

שבת של מי היום במערב? – של עורכי־הדינים! שבת של מי מחר במערב? – של הרופאים!

בשלשה גלגולים נתגלגלו עורכי־הדין ועתידים להתגלגל הרופאים. שלשה גלגולים, שבהם הכתוב מדבר, אלו הם: מלך, הדיוט ומלך. עורכי־הדין עומדים זה כבר בגלגולם השלישי. ואולם הרופאים עדיין הם נמצאים בגלגולם השני.

הזהרו בלבלר של בית־דין! ביום הראשון–לבלר. ביום השני–סגן עורך־דין, ביום השלישי – עורך־דין, ביום הרביעי – ציר־הפארלאמנט, ביום החמישי– מיניסטר וביום הששי – פְּרֶזִידֶנט!

מושל היה עוֹרך־הדין ברומי העתיקה ובקיסריות רומי הקדושה של ימי־הבינים. בכח־לשונו היה מטיל אימה על כל בני־אדם. את אוהביו הטמאים היה מטהר ואת שונאיו הטהורים היה מטמא. על עורכי־הדין הכתוב אומר: אשר אמרו: ללשוננו נגביר! שפתנו אתנו – מי אדון לנו?" – „ואל תעש עצמך כעורכי־הדיינין!" – מזהירים חכמי ישראל.

אולם בראשית העת החדשה מטה ידם של ה„לֶגִיסְטִים" וכחם תָּשׁ. ואז באו הפארלאמנטים והתחילו הכל מדברים – הכל לרבות השוטים והתינוקות. חדלה האמת להיות דבר־שבלב והיתה לדבר־שבפה. שבת הלב מעבודתו ונרדם המח בקדקדו. וכל העבודה נמסרה לכלי־הדבור. מי אשר אלה לו–הוא המנצח והוא השליט בעולם ובאדם. אם לא ישלוט היום–ישלוט מחר. ישלוט מחרתים. סוף־הממשלה לבוא לידיו. כבד־פה וכבד־לשון שלט לפנים, בימי־השתיקה. עתה, בימי הדבור, רק איש־שפתים הוא השליט בארץ.

משהתחילו הכל מדברין נדמה כאילו ירד עורך־הדין מגדולתו ובעל־הלשון נעשה הדיוט. אולם דוקא בכח־ההדיוטות חזר ונעשה מלך וכח־מלכותו נתעצם ונתגבר רבבות מונים על מה שהיה. אין דבר נגמר עתה בעולם בלעדי הלשון החותכת והחורצת, השופטת והמחלטת. הזהרו בלבלר של בית־דין! לו הפארלאמנט, לו העתונות, לו במת הטריבונים ה„דואגים־לעם", לו העוז והכח, לו הממשלה, לו הכל.

לו הכל – אבל לא העתיד. העתיד הקרוב יהיה אולי עוד בידי הלבלר והטוען והמסית והמדיח. אבל העתיד הרחוק קצת הוא לא לו, אלא ל ה ר ו פ א.

יעברו־ימי־הדבור. הטענות והמענות והוויכוחים בעד וכנגד. כל אל

ה„דיסקוסיות", כל אלו הדברים שאין להם שעור וקצבה – יהיו לזרא. תתחרשנה האזנים משמוע אותם ותחלשנה השפתים והלשונות מהשמיע אותם. ואז יזכור האדם את גופו, שנענה מן הלשון הרעה ומאבק הלשון הרעה, ואף גם את ראשו ואת לבו יזכור, שנענו ונחלשו ונתרוקנו מתוכן. והיה כי יזכור והתקצף וקלל בפארלאמנטיו ובטריבוניו—ופנה לרופא. כי יבנה את הריסות־גופו ואת חרבות מוחו ולבו.

הרופא מראשית היותו נורא היה לעם, אשר חרד מגשת אליו, בהרגיש בו בכח נטיה טבעית דבר נסתר, טמא ומסוכן. ולעומת זה מכובד היה בעיני אנשי־הממשלה, שבקשו קרבתו והשתמשו בכח־ידיעותיו להנאתם שלהם ולהפסדם של מתנגדיהם. זקיקה היתה הרשות ל„אסיא" בין לצרכי־גופה ובין לצרכי־הממשלה. וה„אסיא" ידע את כחו והשתמש בו לתיעלתו ולהנאתו.

עברו הימים והרופא היה להדיוט. רבו הרופאים ורבו המשתמשים בהם ורבו התפקידים שהם ממלאים. סר צל־הסהר מעל הרופא והרופא היה כאחד־העם. חדל הרופא להשתמש בשפת הלהטים והמיר את הלט־ין של הכמרים בלשון שבני־ארצו משתמשים בה, אין ירא את הרופא יראה מיוחדת ואין מכבד אותו כבוד מיוחד. גם בבגדיו רופא בל יתנכר עוד. מי יבדיל עתה בין הרופא והחנוני בערי־המערב? אפילו פועל, שלבש בגדי־שבתו, הרי הוא כרופא לכל דבריו.

הרופא נעשה הדיוט. מי האיש, שלא ישתמש בו, ומה הצורך, שבשבילו לא יפנו לרופא? הרופא בודק את הבית, אם אוירו טוב ובריא. הוא בודק את התנורים, אם יפים הם להסקה שאינה מזיקה. הרופא בודק את התינוקות אם הגיעה שעתם להכנס לתורה, ומכיון שנכנסו לתורה, שוב הוא חוזר ובודק אותם מדי שבוע בשבוע. הוא עזוב יעזוב עם ה„חיה" אצל היולדת והוא הבודק את המינקת ואת חלבה. אין הרופא זז מן האדם בכל פנה שיפנה. בבתי־המחראות הוא שולח את ידו. ובתי־הזונות אף הם עם תושביהם וגריהם מסורים הם לרופאים ונבדקים על־ידיהם. וגנב כי יגנוב ורוצח כי ירצח נפש ומבריח־מכס כי יתפש בכף, ומוכר בתולות לבושת כי תאזל יד־המושלים להגן עליו והובא לבית־דין, וציר הפארלאמנט כי יקנה את בוחריו ולא ידע להסתיר את הדבר והובא לפני השופט, ומיניסטר כי גנב וחמס ושם בכליו ונסחב לבית־הכלא או אל עץ־התליה, – ומהרו וקראו את הרופא, והרופא יבחון ויבדוק את הראש ואת הלב ואל הכים ישלח את ידו, ואז יחרוץ משפט־צדק, אם יש נכונה ברוחו של החוטא ובדעת ובכוונה חטא, או אך מקרה היה הדבר ובעידן־ריתחה, כשנחלש כח־השופט והותרה רצועת־הרצון, שלח החוטא יד בנפשם של אחרים ובממונם ובכבודם ולא בנפשו ובממונו ובכבודו שלו. וכאשר יחרוץ הרופא כן יקום וכן יהיה.

הרופא נעשה הדיוט. הוא מחזיק בתי־אכסניות של חולים, „סנטור־יות" בלע"ז. הוא מחזיק בתי־מרקחת, שבהם נמכרים סמי־מרקחת עם קמח לתינוקות ולגדולים ומיני חלב ובשר ומיץ ביצים ופירות ומיני יינות ושאר מיני מזונות. הוא סוחר וחנוני ואומן. ואם אין ידו משגת, הוא סרסור ושולח את חוליו לבית־מרקחת ידוע ולסאנאטוריה ידועה, שבעליהם משלמים לו שכר־סרסורות כפי המותנה ביניהם.

הרופא נעשה הדיוט וידו בכל. אולם דוקא הדיוטות זו מגבירה את כחו ומוסרת בידיו את האנשים על הנשים, את הבריאים על החולים. וכלעומת שיתגבר הרוח המאטיריאליסטי, השורר בעולם, תוסיף ממשלת הרופא עוז ועצמה ושעת־מלכוהו תמהר לבוא. לעתיד־לביא, כאשר יכון כסא־מלכותו של הרופא, יהיו כל עניני היחיד והצבור וכל צרכיהם, בין הגשמיים ובין הרוחניים, נחתכים על־פי הרופא. רוצה החברה לגדל דור של אידיאליסטים—הרופא שולח את הילדים אל הדרום ומצוה לפרנסם בדייסא של אורז מדי יום ביומו. רוצה החברה לגדל דור של בעלי־גוף—הרופא שולח את הילדים אל הצפון ומצוה להאכילם תרטימר בשר חי ולהשקותם ליטרא יין מדי יום ביומו. רוצים לעשות ריבולוציה במדינה—ודבר יצא מאת הרופא לגדל מאה רוקים, ספק צעירים, ספק זקנים, ועשר נשים, ספק קדושות, ספק קדֵשות, במדינה – ומיד תפרוץ ריבולוציה בארץ. רוצים, להפך, להשקיט את הריבולוציה – אונסים בגזרת־הרופא את הרוקים ואת הנשים העוזרות על ידיהם להנשא, או משקים את כולם כוס של עקרין—ומיד תשקוט המדינה. רוצים להגביר את השלום בעמים—גוזרים הרופאים לאכול צמחים ולשתות מים. רוצים להגביר את רוח־המלחמה—מכריחים הרופאים לאכול בולבוסין. רוצים להרבות את הפריה־והרביה—אונסים הרופאים לאכול מאכלים מביאים לידי גרוי ולשתות משקין מעוררין.

הרופא יגזור מי ינשא למי וכמה ילדים יוליד כל זוג. ועל הצבע ועל הגידול ועל תכונת־הנפש יגזור: כך וכך צהובי־שער ועיני־תכלת, כך וכך שחורי־שער ושחורי־עינים. כך וכך בני־תערובות, כך וכך גדלי־בשר, כך וכך ארוכים מפלגא ולעילא וקצרים מפלגא ולתתא, כך וכך קצרים מפלגא ולעילא וארוכים מפלגא ולתתא. כך וכך חכמים, כך וכך צדיקים, כך וכך גנבים ורוצחים ושודדים וחמסנים, כך וכך בעלי־דמיון, וכך וכך בעלי־תאוות.

הזהרו ברופא קטן! היום סרסור ועוד מעט קט והיה למלך עליכם!

אל הדור בעיר, „דריש־מתא אסיא"! אבל מה עושין כ„שריש כל מתא" ו„ריש" כל מדינה „אסיא" הוא? אנה מפניו ילכו ואנה מפניו יברחו?

ד. על המרובים ועל המועטים.

לפנים חשבו את הגבור לזכאי. „כל דאלים גבר"—וכל דגבר זכאי. „הכח הוא הזכות". אז נודע הדבר, שאלהי־הצדק מבקש דוקא את הנרדף ואת החלש ואת היעף ואין־אונים. ומטעם זה התקומם הרוב לדרוש את זכותו והתחילו מות־הדימוקראטיה. כי קפריסה משונה לכאורה של ההיסטוריה מסרה את המרובים בידי המועטים והמועטים היו, איפוא, הגבורים ובעלי הכחות והזכיות, בנגוד להמרובים משוללי־הזכיות ומעוטי־הכחות.

לכאורה הכל הוא כשורת־ההגיון והקפריסה המשונה של ההיסטוריה נוצחה כדת ודין. ולא רק כשורת־ההגיון, אלא גם כתביעת־הצדק. המרובים הנגזלים נצחו את המועטים הגוזלים! וכי לא זה דורשת מדת־הצדק מאתנו?

אולם כאן מתחלת הטראגידיה של ההיסטוריה. המרובים, שנצחו וזכו על־פי מדת־הצדק, נעשו לבעלי־הזכיות ולבעלי־הכח והם מגינים על זכיותיהם

בכח—בכח של המרובים! מדת־הצדק נשתכחה מאליה וכחם הכביר של המרובים מושל בעולם! מה היא כל הטיראַניה של המועטים המושלים ובמה נחשבה לעומת הטיראַניה של המרובים המושלים? סוף־סוף גבול יש להטיראניה של המועטים בכחם הטבעי של המרובים, אבל איזה גבול יש להטיראניה של המרובים? מה הכח הטבעי של המועטים כנגד המרובים?—בקשה. מדת־הצדק לכבוש את הכלל „הכח הוא הזכות" והרבה מלחמות נלחמה עד שנצחה לכאורה; אולם אחרי נצחונה הגדול שוב נתגלה, שהכלל העתיק עומד בעינו ורק צורתו נשתנתה הרבה או מעט.

והנה הגזלן הנגזל עומד ודורש את משפטו בשם מדת־הצדק הלקויה. המועט תובע את זכותו — זכות החלש הרובץ תחת עול סבלו. עתים הנכנע תובע, לפחות, את זכות־קיומו בצד המרובים המכניעים — זה בצד זה ולא יותר. עתים הוא מגבר חילים ובכח עברו הגדול החי בקרבו הוא מתחיל לתבוע גם את זכות הממשלה והשלטון. ידוע הדבר, שזכיות כאלה משתמרות בזכרונו של אדם ואינן ממהרות לזוז ממקומן אפילו לאחר בטולן. ועתים הנכנע צועד עוד צעד הלאה אל אוצר כלי־הזין של ההגיון. מדת־הצדק הרי היא ודאי עומדת על צדו. בזה הוא בטוח. אבל הוא רוצה להוכיח לכם ולהראותכם באיתות ובמופתים, שגם מדת־ההגיון מחייבת את צדקתו ושאותו דבר, שהורגלנו לקרוא לו בשם ה„קפריסה המשונה של ההיסטוריה", באמת הוא המדה הראשונה ממדות־ההגיון, שכל שאר המדות נכללות בתוכה ויוצאות ממנה ולא תצוירנה בלעדיה כלל. אדרבה! קחו נא בידכם את ספר־ההגיון של אריסטו' והביאוהו אל בית־הפארלאמנט ותראו, אם לא יבטל בכח של רוב גדול את כל כלליו! בין המועטים אפשר שימצא שוטה אחד או שנים, אבל בין המרובים הרי תמיד השוטים רבים והם עומדים מוכנים ומזומנים להכריע בקולם את דעת המועט החכם. ואפילו באדם אחד צדדי־השטות דרים ביחד עם צדדי־החכמה ואנו קוראים חכם לאדם, שצדדי־החכמה שבו מרובים הם על צדדי־השטות שבו. אולם, אם נביא אנשים רבים לחברה אחת, הרי אפילו החכמים שבהם עלולים להכנע לפני צדדי־השטות שבהם, לפי שצדדי־השטות הישנים בהם יתעוררו ויצטרפו עם צדדי־השטות שבבני־חבורתם. על פי הכלל „מצא מין את מינו וניעור". חכם מכניע את שטותו ומישנה כל זמן שהוא מתבודד בחדרו. מכיון שהוא יוצא אל השוק המלא בורים ושוטים—שטותו מתעוררת והיא עלולה להביאו לידי מעשים, שלאחר־כך יתבייש מפניהם זמן מרובה ואף קשה יהיה לו להכיר, אם נעשו על ידו בהקיץ ולא בחלום רע. ולפיכך אמרו חכמים: אפילו חבורה של חכמים גמורים לא תעשה אותן הגדולות, שיעשה כל חכם מהם לבדו,—ומכל שכן חבורה של שוטים, חכמים ובינונים מכל המדרגות.

מכאן אתה למד ממשלת המרובים מה טיבה ומה בין ממשלה של פארלאמנט דימוקראטי לממשלה של מועט אריסטוקראטי או של יחיד לבדו. ממשלה של יחיד אפשר שתתנהג בשטות ואפשר שתתנהג בחכמה — הכל לפי אפיו של היחיד. גם ממשלה של מועט אריסטוקראטי יש לה עדיין אפשריות להתנהג בחכמה. אולם ממשלה דימוקראטית מוכרחת היא מפאת טבעה להתנהג תמיד בכסל ורעה רבה, לפי שתמיד מרובים הם השוטים והרעים מן החכמים והטובים.

נניח, שדברים הללו אין להם תשובה ושבעלי־הדברים. כלומר, המועטים המבקשים את הממשלה והשלטון, נצחו ועלו שוב לגדולה. מה יהיה אז גורלה של מדת הצדק? וכי תשמח זו בגורלה או תקבול עליו? – מן הנסיון ההיסטורי אנו יודעים, שממשלת־המועטים לא הניחה את דעתה של מדת־הצדק, שבשמה התקוממו המרובים ונלחמו בממשלת־המועטים עד רדתה. ואם כן הדבר, אם בין כך ובין כך מדת הצדק לקויה – מה משפטה ומה תקותה? בין כך ובין כך – „הכח הוא הזכות" ו„כל דאלים גבר" – וכל דגבר אחת היא לו, אם זכאי הוא או חייב הוא על־פי מדת־הצדק. ועל־כן מי ינהוג את המלחמה ולשם מה ינהיגה? וכי צדקו המועטים או – צדקו המרובים? אם חלשים הם המועטים או חלשים הם המרובים? – מי יודע ומי יכריע?

הנה הנשים טוענות ואומרות: אנו, המועטות, הרכות והחלשות, זה כמה אלפים שנה מדרס אנו לרגליהם של הגברים התקיפים והגסים והמרובים. – וכי כך מדת־הצדק נוהגת? וכי לא הגיעה שעתנו להשתחרר מכם ולשים את עול־סובלנו על שכמכם ולהשתרר גם השתרר עליכם עקב אשר שעבדתם אותנו עד עתה? וכי לא הגיעה שעתנו לנקום בכם שבעתים בשם מדת־הצדק נקמת חרפתנו ובשתנו וכלמתנו?

נניח, שאותו דבר, שקוראים אותו בשם „שחרור־הנשים", כולל בתוכו לא רק „שחרור־הבשר", לא רק הרשות הרשמית והגלויה על הזנות, שאף הגברים נהנו ממנה רק בחשאי. נניח גם־כן, שהנשים הן בכל מקום ובכל זמן מועטות מן הגברים ואחד מעשרים ואחד גבר יש לו האושר או האסון להיות בגפו, כמו שמחליטים בעלי הסטאטיסטיקה ביחס לאירופה המערבית של עכשיו. ונניח גם זה, שמדת־הצדק דורשת מן הנשים לנקום מן הגברים לא רק את נקמתן שלהן, אלא גם את נקמת כל הדורות. אולם המאמר המפורסם, שהנשים רכות הן מן האנשים וחלשות מהם, עדיין זקוק הוא לחזוק. דומה, שכל עיקרו אינו אלא בדותא: הגברים העושים אכספלואטאציה מגונה בנשים בדוה כדי לתפוש את הנשים בלבן. המין ה„יפה", ה„רך" וה„חלש" – בלשונם של החנפים – הוא באמת בעולם־המציאות לא תמיד יפה ורק לעתים רחוקות רך ואף במקרים יוצאים מן הכלל חלש מן האנשים הבינונים. להפך, ידוע ידעני שמבנה־גופה של האשה חזק הוא ממבנה־גופו של האיש וסבלן גדול ממנו איבריה מזדעזעין פחות מאיבריו. „דנשים לאו בנות הרגשה נינהו". וגם מבנה־נפשה של האשה קשה הוא ממבנה־נפשו של האיש, שהרי „האיש מקבל פיוס" ו„נוח לרצות" ו„אין האשה מקבלת פיוס". „איש יצרו מבחוץ ואשה יצרה מבפנים", ולפיכך „איש תובע בפה ואשה תובעת בלב", ויצרה תוסס בתוך לבה כארס של עכנאי. ובעיקר הדבר יש להבדיל בין „סיטרא דימינא" ובין „סיטרא דשמאלא". ב„סיטרא דימינא" אשה כשרה עושה רצון בעלה ו„יסודא דנוקבא" נשמע ל„יסודא דדוכרא" ואשה יודעת, „כי מאיש לוקחה", בחינת גולם שנעשה כלי. אולם בסיטרא דשמאלא „הנקבה חזקה מן הזכר" ותחתונים נעשים עליונים. העיד על עצמו רבי חיים בן עטר: „וזה הראוני בחלום, שנתאבקתי במלחמה עם הזכר ויהי נקל בעיני להכניעו. ולנקבה נתאמצתי בכל כחי כמה פעמים ואחר כמה טרחות יכולתי להשליכה כמה מעלות לארץ, אך לא כבעלה הזכר" וכולי...

ואולם הפועלים טוענים ואומרים: אנו המרובים, הקשים והחזקים שבבני־אדם ומפרי־עבודתנו מתפרנסת כל האנושיות כולה, ולפיכך מדת־הצדק נותנת, שאנו נמשול בחברה ומעמדותיה עד שיחזרו כל בני־החברה ויהיו עובדים ואוכלים מפרי עבודתם כמותינו.–וטענותיהם של הפועלים עושות רושם גדול בעולם כדין כל הטענות, שאגרופים מוצקים כמטילי־ברזל עומדים מוכנים ומזומנים לסעדן. ושוב מדת־הצדק פושטת צורתה ולובשת צורתו של אותו הכלל הישן, שהוא לכאורה מתנגדה הגמור–של הכלל: „הכח הוא הזכות".

זאת ועוד אחרת. מנא הא מילתא. שהפועלים הם המרובים והקשים והחזקים שבבני־אדם? – אם נבוא למַצוה את הדין נמצא בודאי. שהפועלים הם המועטים שבבני־אדם, שהרי רובן של אומות־העולם עדיין לא זכו להעמיד מספר הגון של פועלים במובננו של עכשיו והפרולטאריאט שלהן הוא עדיין „כמות מבוטלת". ואפילו באומות הקפיטאליסטיות עדיין רחוק הוא הפרולטאריאט מלהיות הרוב הגדול של החברה. והָראיה – שאין בכחו להביא את המהפכה החברותית על־ידי הפארלאמנט, ששם נחתכים כל עניני־המדינה על־פי הרוב של החברה, כלומר, על־פי צירי המרובים. ומה שנוגע לקושי יחוזק יש לחשוב, שהמעמדות העליונים עם כל חיל־הצבא העומד לפקודתם הם חזקים וקשי־לב ואכזרים אפילו ממעמד־הפועלים, שאם לא כן! לא היה מעמד הפועלים העומד במרדו נושא את עולם של בני המעמדות העֶליונים. אולם גם דבר זה, שכל העולם כולו אינו ניזון אלא מן הפועלים, אפשר שהוא אמת ואפשר שהוא שקר. אמת הוא הדבר, אם נתכוון בשם „הפועלים" לכל מיני העובדים שבחברה, כלומר, לכל האכרים, לכל האומנים, לכל הסוחרים ואנשי־המעשה, לכל המלומדים ולכל האמנים, לכל הפקידים ולכל המשרתים, כלומר– לכל מיני העובדים עבודת־הגוף או עבודת־המוח. ושקר הוא הדבר, אם נתכוון בשם „פועלים" – כמו שה„פועלים" וכל העומדים מצדם רוצים – רק להפרולטאריאט העירוני, או אפילו לזה עם הכפרי ביחד. וכי שאר בני־אדם זולת הפרולטאריאט אינם עובדים עבודה קשה, שלעתים קרובות היא מפרכת את הגוף וקשה רבבות מונים מעבודת הפועלים בבתי־החרושת של עכשיו? – עיין עבודת האכרים הפעוטים, החנונים הפעוטים, בעלי־המלאכות, המלמדים וכל כיוצא בהם. כלום אין כל אלה וחבריהם לעוני ולעבודה קשה ובזויה מקנאים על־פי רוב בגורלו של הפועל, וכלום אינם מוכנים ומזומנים בכל עת ובכל שעה להחליף את עבודתם בעבודת הפועל ובלבד שימצאוה?

אפס שכל עיקר זכותם של המרובים היא אליה וקוץ בה. תביעת כל הזכיות האנושיות של המרובים, שלכאורה היא צודקת, יכולה להיות להתביעה בנגד כל הזכיות האנושיות והתובעים יהָו כל מה שנברא בששת ימי בראשית– זולת האדם... הגע בעצמך: וכי מה נתן לה להאנושיות כולה את הזכות למשול בעולם ולעשות אֶכּספלואטאַציה נוראה בכל היצירה, החל מן הדומם ועבור דרך הצומח אל החי? מהו הדבר, שנתן לה להאנושיות את הזכות על כל הזכיות האנושיות? וכי לא זה – שהאנושיות היא היא המועטת והחלשה שבעולם, ואם תואיל לְוַתֵּר רגע על הזכיות האנושיות שלה לא תוכל להוציא את הדבר הזה לפועל בלי שתִוָּתֵר ביחד עם זה על קיומה בכלל? – הן אם יחדל האדם

לעזוק ולסקל, לסחת ולקצץ, לאכול את הצומח ולהטיל את אימתו על בעלי־החיים ולהשחיתם מדי יתקוממו נגדו או מדי ירמוס אותם על כל מדרך כף־רגלו ומדי ישאף רוח,— אם יחדל מעשות את כל הדברים האלה, יחדלו גם חייו, והיה כלא היה. וכי לא זכות־המועט היא היא הַמַפְלָה את האדם לטובה מכל שאר הברואים? וכי לא יען כי האדם המעט הוא מכל הברואים חשק ה׳ בו וימליכהו על כל הבריאה כולה?

אי אולי חושבים אתם בתום־לבב ובאמת, שכל הבריאה כולה „לאו בת־הרגשה״ היא ואינה מזדעזעת לכל הצער הנורא, שהאדם גורם לה גם במהכֻוָן, גם שלא במתכוון, גם ביודעים, גם בלא־יודעים, בין עֵר, בין ישן, בין שוגג, בין מזיד? הוי, מי יודע, אם לא גדול צערו של החי המזמזם והנוהם מצערו של החי המדבר והמשורר, ואם לא גדול צערו של הצמח והדומם האלמים מצערם של כל בעלי־החיים למיניהם? — מי בא בסוד הצער הדומם והאלם, הסובל ושותק, הסובל ומצטער — ופה אין לו, בו יביע את צערו, בו ימלא חללו של עולם כולו בנַהם־שאגתו, וחרדו שמים, ורגזו תהומות, והתפלצו עמודי־ארץ? — אֵי המשורר, אשר יפתח פה לצער האלם והדומם וישחרר את אנקתו ואנחהו העצורות בו כאש?

מקל ורצועה, שלָקו בהם בני־אדם, עתידים ליתן את הדין. ומקל ורצועה, שנחתכו בידי־אדם, מי עתיד ליתן את הדין עליהם? — שור, שאינו מבחין בין טוב לרע, מכיון שגרם צער לאדם דינו בסקילה. ואדם המבחין בין טוב לרע, שגרם צער לשור, מה דינו? — אפילו רשע. כשהוא מצטער שכינה מצטערת עמו. ואלפי־אלפים ורבוא־רבבות ברואים קטנים וגדולים, מגרגר־חול ועד לויתן נחש בריח, אשר לא ידעו בין ימינם לשמאלם, כשהם מצטערים ונעלבים — כלום אין עלבונם עלבון ואין צערם צער? כלום אין שכינה בוכה על מעשי־ידיה הטובעים בים של צרה?

ואף־על־פי־כן עולם כמנהגו נוהג! המלחמה נמשכת והולכת והצער מתרבה והולך. פעם מנצחים המרובים את המועטים ופעם מתגברים המרובים והורפים את המועטים אחורנית. המנוצח שרוי בצער והמנצח אומר שירה. ואתה צא ושאַל: מי הזכאי ומי החייב? — צא ובקש תשובה והגד אם ידעת.

אומרים הרילאטיביסטים למבקשי־התשובות: קובלים אנו עליכם, מבקשי־התשובות, שאתם רוצים דוקא בתשובה אבסולוטית. אין בעולם תשובה אבסולוטית. „כל דאלים גבר״, וכל דגבר סופו שהוא משתמש בגבורתו לטובתו שלו ולהַוַת מתנגדיו. כשעמדו המועטים בראש, השתמשו בכחם ובזכויותיהם להרע להמרובים. ולפיכך עמדו המרובים והורידו אותם מגדולתם. כשיקדיחו המרובים את תבשילם וישתמשו בכחם ובזכויותיהם להרע להמועטים — ימרדו בהם המועטים ויעשו כל מה שיוכלו כדי להוריד את המרובים מגדולתם. כך דרכו של עולם — ודרך אחרת אין. ותשובה אחרת לא תמצאו. עכשיו הללו זכאים והללו חייבים. נשתנו התנאים — נעשו הזכאים מאתמול חייבים והחייבים מאתמול זכאים. כל המעשים בתנאים הם תלויים והתנאים שוב הם תלויים בתנאים אחרים שקדמו להם. ואין לדבר לא ראשית ולא תכלה. מה לכם

ולאבסולוטו של עולם, שמסתתר תחת אלפי לבושים של חזיונות והופעות וכל משיגי־הגוף לא ישיגוהו ולא יגלוהו?

אלא שכאן הבן שואל: אם כן, למה זה אנכי? – כל אותו המשחק הרי גלוי וידוע לנו מראש. הרי ספר דברי־הימים מונח בקרן־זוית וכל הרוצה לימלו יבוא ויטלו. דרשו מעליו וקראו בו ודעו וראו, שכל הדברים האלה' אחד מהם לא נעדר, כבר חזרו בתולדות־האנושיות אלף אלפי־פעמים: מועטים מתנגחים עם מרובים, מועטים ומרובים ושוב מועטים, וחוזר חלילה. הכל גלוי וידוע והכל מראש הוא צפוי. ואף־על־פי־כן בכל פעם מתחילים הכל מחדש ,בדחילו ורחימו' כשעה ראשונה. כל פעם דורשים קרבנות, מסלדים בחילה, רצים למלחמה ברעם ובתרועה ובקול־שופר, הדרשנים דורשים והמשוררים שרים ובני־אדם מתבוססים במיץ־עצביהם בראש כל חוצות. מהיכן אתם מקבלים את אש־המלחמה ואת קסמי־האילוזיה? אלה מי נותן לכם?

או אולי שר־העולם מסתולל בכם, ועד שאתם מתימרים להיות פועלים בכח ההכרה שבכם, אתם באמת נפעלים על ידי כח אחר, שהוא מעבר להכרתכם ולמעלה ממנה?

בר־טוביה.

רְשִׁימוֹת.

1. בַּשָּׁרָב.

משנפלה בינה ובין בעלה, הברונֶט המוצק והיפה, הקטטה האחרונה והמכרעת, החליטה דורה לנסוע מכאן תיכף לעיר ק–ב. מדוע דוקא לק–ב? – משני טעמים. ראשית, מפני שיש שם נהר (היא תלך אך להתרחץ, ושם...), והשנית – כדאי להזדמן עכשיו עם לאַף, מי שלפני עשר שנים אהב אותה כל־כך ושהיא לא אהבתהו. הגם שהוא כבר נשוי ואב לילדים, בכל זאת מעניין הדבר, היזכור, היזדעזע קצת.

יפים הם נענועי־המסע לנפש מדוכדכה. השדות המסתובבים, החסידות על פני בצעי־המים. עמודי־הטֶלֶגְרַף החולפים נסוכים בחיק היער, כל אלו מחזירים את הילדות, את הנוער. כמה אהב אז אותה לאַף! פעם אחת אחרה לבוא אל הראיון–ותמצאהו מתעלף... אך קשה ביותר היא העמידה על התחנות. כסבורה היתה לפנים, שקודם תהיה צעירה, ורק אחר־כך תזדקן, אולם עכשיו היא רואה, שאין הדבר כן. אין כאן שום אחר־כך. כאילו בעודנה צעירה, אותה דורה בת שמונה־העשרה, נעשתה בת שלשים וארבע... מה לעשות?!

אפילו בימים הראשונים, בירחי־הדבש, לא אהב אותה! עכשיו הכל ברי לה. שנה ומחצה התענתה תחת ידי הגבר האהוב והאכזרי הזה בעירו הזרה, היבשה, חסרת־הנהר. מה מתוקים הם מימי הווילה בעיר ק–ב! אך להתרחץ תלך, ושם...

לק–ב באה עם חשכה, כשכבר הודלקו עגלות־הטְרַם. טפטפו גשמים. היא הלכה מיד אל פּוֹליה, רעית־נעוריה הטובה. באה.

– מה שלום סימון היפה שלך?! – קדמה את פניה פוליה בהתלהבות.

דורה ענתה:

– היפה? – אין הוא עוד יפה כל־כך. שמעי נא, פולוניה: כמדומה לי, שמצאתיך שרויה בהומור לא־טוב. מה לך? – מוטב שתהיי תמיד עליזה כמוני. האמיני, הכל – הבלי־הבלים!

נתכנסו אי־אלו אורחים. שתו תה. נתגלגלה השיחה על הנערה, שהיום בבוקר השליכה את עצמה בעד החלון מעל הדיוטה השלישית.

– בגלל סכסוך־אהבים–

וארוסוב, אחד מן האורחים, ספר את כל פרטי המאורע. זה היה צעיר משונה קצת. חור, וחיוך נצחי בכל רשומי־פניו. בשעת־ספורו התלהב ביותר ותמה:

– מהיכן לנערה רכה בשנים אומץ־רוח שכזה ?

– האמינו לי – הסבירה דורה – פעמים כדי ש ל א לאבד את עצמו דרוש אומץ־רוח עוד יותר גדול !

הערה חשודה זו כבר הקה אל הדובבת את תשומת־לבו של ארוסוב. רק עכשיו הרגיש בחריצים האפלוליים שמתחת לעיניה, והוא שאל בצחוק:

– הגם אַת טעמת מִמַּנִּךְ יסורי־אהבה ?

פוליה לגלגה:

– מצא מקום של יסורי־אהבה ! אילו היה ל י בעל יפה כָּזֶה שיש ל ה, הייתי חושבת את עצמי למאושרה בנשים.

– קודם כל – ענתה דורה – אין בעלי יפה כל־כך. והשנית – וזהו העיקר – כל כמה שיהא הבעל יפה, סוף־סוף אין בכחו למחות את הגעגועים על האהוב ה ר א ש ו ן !

ארוסוב התחיל מתעניין יותר ויותר:

– רוצה הייתי לדעת מי הוא אותו המאושר. אפשר ?

– מדוע לא ? – הוא נמצא כאן, בעיר זו.

– מאד אפשר, שאני יודע אותו.

– שמו לאַף. מורה בבית־הספר העממי.

ארוסוב נזדעזע:

– לאַף ?! הלא אני יודע אותו יותר מדאי. ומי אינו יודע את לאַף ?! כמה פעמים שחקתי עמו בשחמט בבית־הקהוה.

– זהו. אין הוא יפה ביותר, אבל יש בו דבר־מה. הוא אדם אוריגינאלי קצת.

– כן, כן. פילוסוף.

– הרי מאז כבר עברו כעשר שנים. יודעת אני, שהוא עכשיו נשוי ואב לילדים, ואף־על־פי־כן עדיין רוצה הייתי לראותו. אלא שאיני יודעת כיצד והיכן.

– אני – נזדרז ארוסוב – יכול לסייע בדבר. נטייל שנינו מחר אצל בית־ספרו. אני אכנס אליו ואומר לו, פשוט, שאשה מחכה לו בחוץ, וכו׳, והשאר יבוא מאליו.

– טוב, טוב. העיקר אצלי – היכירני, היזכור ?

פוליה ענתה בצחוק:

– ואני אספר זאת לסימון !

– הרשות בידך. אין אני יְרֵאָה...

למחר, סמוך לצהרים, התלבשה דורה בתלבושת השחורה שלה ויצאה את הבית בלוית ארוסוב. הכמישה שעל פניה בצירוף סימני־היסורים של הלילה האחרון, ליל אי־שנה ודכדוכי־נפש מבוערים, כל אלה הציצו כלפי חמה מבעד לאבקת־השרק. ארוסוב הביט אל בת־לויתו, ולבו נפל עליו.

– מעניין הדבר אם יכירני... – שִׁנְּנָה דורה תכופות.

באו עד לאותו בית־ספר. זה היה בנין־לבנים אדום מוקף גדר של נסרים מחודדים.

– המתיני מעט. אני אכנס אליו.

עוד על־גבי המדרגות נשמע מרחוק שאון התינוקות. בפרוזדור תלויים היו על הקולבים הכובעים הקטנים. ארוסוב נכנס אל החדר השני, חדר־הלמוד. בקושי עמד בפני מאות העינים, עיני־השובבים, שננעצו בו מכל צד, ובכל כחותיו התאפק מצחוק.

– אֵלַי? – נגש אליו לאף והעמיד עליו, כדרכו, את עיניו. עיני־השֶׁכֶר הגדולות והבולטות, התמימות והחשדניות, האומרות תמיד: „אני מבין, אני מבין את כוונתך המסותרת".

בפני עינים אלו אי־אפשר היה להתאפק עוד, וארוסוב מהר להכניס את ידו לתוך כיס־מכנסיו וצבט שם את בשרו עד לכאב עצום. תרופה זו כנגד הצחוק עומדת לו בשעת מקרים לא־נוחים כאלו.

– מי היא האשה? מה לה ולי? – תמה לאף, ונעץ עוד יותר את עיניו החשדניות והמלאות לחלוחית באיש־שיחו. זה התחיל צובט את בשרו ביתר כח, ואגב־כך ראה את האיש העומד לפניו, והוא בלתי־גלוח, שלחופיות כהות תחת עיניו ואזנו האחת פקוקה במוך.

– הלא תראה תיכף!

ובעוד שעה קלה ראתה דורה בעד סדקי־הגדר את מאהבה הראשון, כשהוא יורד מעל מדרגות־המעקה. הכירתהו כהרף עין. בלבה זעה אותה אי־ההבה, שרחשה אל אדם זה עוד לפני עשר שנים, ויחד עם זה חשה את עצמה – מה שלא חשה זה כבר – מנֻצחת, בלתי־מושגת.

„בא הרגע העיקרי! עכשיו צריך להביט, להביט!" – הרהר ארוסוב, ולא גרע את עיניו מִלָּאף, שקרב יותר ויותר. הנה עיניו הדלוחות והבולטות דולגות ופוסחות עליו, על ארוסוב, העומד באמצע, ונופלות על דורה ותוהות.

– וכי לא הכרתני, מר לאף?

– אַ–אַה, דורה! – הושיט לה זה את ידו, בלי שנזדעזע כל עיקר. מהיכן אַתְּ כאן? היא חייכה:

– חשקתי לראותך. ואתה, כניכר, שכחתני...

זזו שלשתם לאורך הרחוב, ולאף דבר:

– אל נא תשכחי, כי מאז כבר עברו כעשר שנים. עשר שנים זהו הרבה מאד. הרי אני אבי משפ – ח – ה... ואַתּ נזדקנת, דורה!

אני איני מרגשת זאת.

– ואני מרגיש היטב שנזדקנתי. זה לא כבר הייתי גם מוטל על ערש־דוי. ועכשיו הרי יש לי עסק עם אוזן...

שאר קטעי־הדבורים נבלעו ברעש־הרחוב. סקרנותו של ארוסוב פקעה בבת־אחת, שעמום כבד מנשוא נפל עליו, והוא נסתר מבני־לויתו ועזבם לנפשם.

„הבל־הבלים!" – נענע בידו, והתחיל, כדרכו, תועה על פני הרחובות חנוקי־השרב. הכל מסביב היה עמום ומעורפל כמו בתוך בית־הזֵעה. העוברים והשבים נמלטו לתוך צללי הבתים, ואת שטח־הרחוב שבחמה, שֶׁלְּשָׁם קשה היה להביט כמו לתוך הכבשן, עבר באלכסון סברן כתולי לבוש כחולים, והפנס שלו תחת בית־שחיו.

קשה היה גם בקטעי הגנים של רשות־הרבים. כאן היו מוטלים על מצעי־בדשא רמוסים, מלוחכים וחרוכי־שמש פועלים נוצרים עם מגבעות־חורף של פלוסין על ראשיהם, שפחות, תינוקות־ילדות, שנתגלגלו ונתגלו כלפי חמה.

וכמו מאליו הוליכוהו רגליו הלאה מזה אל המפלט היחידי עכשיו — אל הנהר. הנה הגשר. אל שני מסעדיו מזה ומזה עמדו נשענים המוני אנשים והביטו למטה, אל כנופית הנערים, שהתרחצו שם אז. הנערות העוברות זורקות אף הן את מבטיהן לשם, אל הזכרים הערומים עולי־הימים, וארוסוב אוהב לתפוס מבטיב גנובים אלו, שאין בהם חיוך כל שהוא . . .

הוא נכנס, כדרכו, אל אוהל־הרחצה הרעוע, הקבוע בנהר לא הרחק משפתו. שם בחר לו אחד מן התאים הסמוכים לאלו של הנשים. התפשט וירד במדרגות־הקרשים הרקובות והמלוחכות על־ידי גלי־הנהר. ברגע הראשון היו המים צוננים ביותר, אך לאט־לאט נהפכו לפושרים.

השתכשך שעה קלה, הרגיש תחת כפות־רגליו את החול החם, החלק והרך כמשי והעלה בידיו עשבי־נהר מֻמעכים. כל אלה בלוית ריח־המים החזירו את הנוער הראשון, את הילדות, והעינים נמשכו בתוך כך אל החרכים והציצו, והציצו. אך היום לא כִּוֵן ארוסוב שעה מוצלחת — תאי־הנשים היו ריקים!

הוא שהה במים עד כמה שעצר כח לסבול את הצנה. אחר־כך יצא ועלה על המדרגות מתוך קריאת יאוש: „היום לא יהיה כלום!“ — והתחיל מתלבש. אך לאחר שהיה כבר לבוש כלו, מוכן לצאת, נשמעה שריקת־דלת מתאי הנשים. מבלי חשוב כלום, שב והתפשט וקפץ המימה. לא התעצל!

הסדקים היו בתחתית המחיצה סמוך למים, וההבטה גרמה לפי זה רביצה משונה ובלתי־נוחה. העינים הביטו בשקידת־רתת, חוששות לאבד אף משהו. דבר־מה ידוע היה לארוסוב בתלבשתה השחורה של האשה, אלא שאת פניה אי־אפשר היה לראות בשום אופן: אלו היו מוסבים כלפי צד אחר. הרי היא מתישבת על הדרגה העליונה ומתחלת להתפשט. מתחלת היא משום־מה מן הנעלים. שלפה את נעלה האחת, נמלכה פתאום וסלקה את מגבעתה. ואחר־כך, מבלי התפשט יותר, נכנסה אל המים הממלאים את התא, נדחקה ויצאה דרך פרצי המחיצה אל שטח הנהר החפשי (ברגע זה הפכה את פניה כלפי ארוסוב — „דורה!“), התנפלה המימה — ותעלם.

עברו רגעים אחדים של שלוה כבדה־כבדה. רגעים, שבהם עודך העד היחידי לסוד האסון, בעוד דממה מסביב ואי־ידיעה... אך הנה נשמעה מעבר החוף הצוָחה הראשונה — וארוסוב שאף רוח.

ולאחר שעה קלה כבר נתמלא החוף המון אדם רב. אנשים, נשים וטף, התפרצו, נדחקו ונתחככו אלו באלו. פרצופים, שכבר נעלמו, נשכחו, שָבים ומתגלים כאן עכשיו בהיסח־הדעת. הרי עם זו דר ארוסוב לפני כמה שנים בשכנות. בימים ההם היתה בתולה עדיין, ובבוקר, בבוקר אהבה להגלות אליו בחלונה מעורטלת קצת; מאז לא ראה אותה,

ועכשיו הריהו כבר לבושה „שלאפרוק", וכרסה בין שניה... אך הנה גם לאף, פנים אל פנים. עיני־העגל הבולטות והחשדניות ננעצות עמוק־עמוק ואומרות כדרכן: „אני מבין, אני מבין את כוונתך המסותרת". ארוסוב נזדרז להכניס את ידו לתוך כיס־מכנסיו, אך הפעם אָחַר קצת – והצחוק התמלט.

II. בִּשְׁבִיל מִי?

האדם היחידי, שלא לקח שום חלק במלחמת־האהבים מסביב, היה הרַוָּק הבא־בימים ב י ס ק א. שפל־רוח עמד לו מן הצד והסתכל בחיים החריפים העוברים על פניו, כאותה התחנה העלובה, שהמסע המהיר אינו מתעכב אצלה.

ולא יִפָּלֵא. זה היה אדם מחוסר־גון, ושעמום של חולי־חולין נשב הימנו תמיד. בגדיו, אפילו כשהיו חדשים שבחדשים ויצאו זה עכשיו מתחת מכבש־החייט, עשו רושם של ישָׁנים ומלוכלכים בקמח. בתוך תעלת־התיתורה של מגבעתו השחורה והקשה דבק רבב־אבק נצחי.

מהיכן היה יונק? – מן העולמות הזרים. אוירם של אלו היה אויר־הנשימה שלו. הוא ידע את כל החכוכים המסותרים, את הסודות בראשית־התרקמותם, את כל הנצחונות והאסונות שבחשאי.

– לכאורה עגבה היא ע ל י ו, אבל ניכר היה, שהעיקר אצלה א ת ה, ולא ה ו א...

כך היתה דרכו של ביסקא לגנוב את לבו של מי שהשעה היתה משחקת לו. כך היה מדבר עמו והיה נועץ בו את עיניו הפחדניות והחנפות. או:

– היאך יכול אדם להתאכזר כל־כך?! הלא בכל מלה ומלה, שדברת היום בכל שעת־הטיול, ממש רצחת א ו ת ה נפש...

ורק אז הביט אליו הלה הבטה ראשונה, כאילו עד עכשיו לא ראהו כל עיקר, והרהר: „סוף־סוף הרי זה אדם חביב. מפני־מה לא השגחתי בו קודם לכן?"

וחשק התעורר לגלות לו גם את שאר מעשי־התוקף, שאותם לא ידע עדיין. ביסקא סופג בצמא כל מלה ומלה, ממתיק את עיניו החנפות וצוֹוֵחַ:

– עד לידי כך לא פללתי. אך זהו איש מאושר!

וברגע זה הרגיש הלה, שמאושר הוא באמת. האֶכסטאזה של ביסקא, עם גיץ־הקנאה שבמרכזה, השלימה את אשרו ועשתהו ל וַ ד א י.

אך לעומת זה קשה ביותר היה ביסקא – כשנהפך הגלגל והיד היתה על התחתונה. בעיניו הארסיות כבה אז גיץ־הקנאה, ובמקומו נצנץ ברק רע, ברק של חדוה־לאיד. לא הועילו כל העקיפים הערמומיים וגנבת־הדעת – הוא ידע תמיד את האמת! בלי חמלה התעלל בפלוני ודבר בשמחה כבושה:

– כאן החטאת את המטרה. ה י א הלא אוהבת את N. הדבר ברור. למה תתעה בשוא?!..

ורק עכשיו נתגלה ביסקא בכל כיעורו. כמה ארס בעינים עוקצות אלו, כמה נִוּל בזה החוטם, בזה השפם! – הלה רועד מכעס ומשתמה ומטיח:

– מה לך ולזה? את הכל הוא ידע! כסבור אתה, שכל איש אומלל הוא כמותך! כמה מיצר הוא עכשיו על כל אותם הסודות, שהפקיר בידי מנוול זה עד עתה! בעצמו נתן חרב בידו. אך מהיום והלאה – די! הרחק מן הכיעור!

אולם אין לבו של ביסקא נופל עליו. יודע הוא מראש, שעדיין עתיד איש־ריבו לשוב ולהאחז במצודתו. מכון הוא אך רגע של קורת־רוח אצל „שונאו" זה, ואז דיה מצדו הסברת־פנים כל שהיא כדי למשכו ברשתו עוד הפעם. שוב עומד לפניו ה„מאושר" ומריק בחיקו מתוך רעבתנות יתרה את כל עניניו החשאיים ורזי־רזיו; יודע זה בתוך כך, שעתיד הוא להתחרט, אך אין הדבר מעכבו. מעין גלגול מראש הר...

כי האושר לא היה במלואו אלא אם כן נכנס בגדר ידיעתו של ביסקא. והאסון נורא היה רק אם נודע לִבְּגָ מחוסר־גון זה והצית את הברק הרע בעיניו המכוערות. מעשה, ובין זוג־נאהבים נפלה קטטה – ונתפרדו. הוא רץ אל ביסקא והתאמץ להוכיח לו בכל כחותיו, שהוא עזב אותה, ואף היא רצה אל ביסקא והתאמצה להוכיח לו בכל כחותיה, שהיא עזבה אותו. אך גם הוא וגם היא חוששים היו, שמא אין ביסקא מאמין – ונתפייסו.

וכך הלכו החיים ואבדו את מהותם העצמית. צלו של ביסקא לְוָה על כל פסיעה, עד שנהפך למין מפלצת, שהבעיתה גם מחוץ לתחומי־האהבים ושנטפלה גם לפחדי־חטות. ההולְכים התרפאו בחשאי, בחדרי־חדרים, בסודי־סודות; וכשראשם סחרחר עליהם לפעמים באמצע הרחוב, בשְׁרַב־צהרים, רגליהם כשלו וחשך לפתע מאור־עיניהם – לא היו רואים לפניהם אלא מפלצת זו...

אך בינתים חלה ביסקא בעצמו ומת עירירי בחדר־הרוק שלו. כל מכיריו מסביב כאילו הקיצו פתאום. החלשים, מנוצחי־החיים, הרגישו תיכף, כי אבן כבדה נגולה מעל לבם. עכשיו אין הבדל גדול, אם כך ואם כך. אין רע, אין דאגה, אין פחד. אולם המאושרים – כאילו ניטל בבת־אחת טעם־החיים שלהם. מי ידע עכשיו את נצחונותיהם, את כחם, את אשרם? בשביל מי יחיו עכשיו?

בשביל מי?

ג. שופמאן.

בְּיֶרַח־בּוּל

(פּוֹאֶימָה).

מעט „שאר ירקות״—
מתנה למנדלי.

.I

הוֹצִיא שֶׁמֶשׁ שַׁרְבִיטוֹ,—
שַׁרְבִיט־מַלְכוּת הַיּוֹקֵד;
יָצָא לִמְלֹךְ וּלְצַוּוֹת
עַל הַגַּן וּבַשָּׂדֶה;
שָׁפַךְ צַוּוֹ וְחֻקּוֹ
עַל כָּל מִקְשָׁה וָאָחוּ.
הָפְכָה זָהָב הַחִטָּה,
חַדוּ חִצֵּי־הַשִּׁפּוֹן,
סָמְרָה שִׂפָּמָהּ הַשְּׂעוֹרָה.
וְזֶה קֶלַח הַדּוּרָה [1]
עוֹמֵד זָקוּף וּמְקֻשָּׁט
כְּשׁוּלְטָן רָם־הַקּוֹמָה:
חָבַשׁ תַּרְבּוּשׁ יְרַקְרַק
לְרוּם רֹאשׁוֹ הַגֵּאֶה;
וּמִן הַתַּרְבּוּשׁ מְצִיצִים
נוֹצוֹת־יַעֲנָה יְקָרוֹת.
קְרַע הַתַּרְבּוּשׁ, אַל תִּירָא!
הוֹד־מַלְכוּתוֹ לֹא יְזֹעַף.
מְרֹט הַנּוֹצוֹת הַלְּבָנוֹת!
וְהִנֵּה תִּשְׁבְּצוֹת־חִטִּים —
כְּעֵין פְּנִינִים מוּצָקוֹת,
כְּשִׁנֵּי נַעֲרָה בַּת־עֶשְׂרִים—
שָׁם מַצְהִירוֹת בִּצְחוֹקָן.

.II

כְּתֹמֶי חָרוּץ־יְרַקְרַק
כִּסּוּ צַוְּאר הָאֲגָם;
הִבְחִיל שָׁזִיף וְנוֹצֵץ,
וּכְעֵינַיִם מַבִּיטִים
מִבֵּין חַשְׁרַת־הַטְּרָפִים
דֻּבְדְּבָנִים נִשְׁכָּחִים.
הַתַּפּוּחָה נֶאֱנָחָה:
„הוֹי, מַה־כָּבֵד הֶרְיוֹנִי!״
קָם הַגַּנָּן וַיִּתְמֹךְ
עֲנָפֶיהָ בְּמַטּוֹת;
עַתָּה תַעֲמֹד נִשְׁעֶנֶת
בְּכָל עֶשְׂרוֹת יָדֶיהָ
אֶל מַשְׁעֵנוֹת חֲזָקוֹת.
עַתָּה תַעֲמֹד שׁוֹקֶטֶת
כְּבֵדַת־בָּנִים וּרְחָבָה,—
צְחוֹק אֵם־הָרָה צוֹחֶקֶת.

[1] Mais—Кукуруза.

וַהֲמוֹנֵי־תַפּוּחִים —
צְהֻבִּים, חִוְּרִים, אֲדַמּוֹנִים,
בָּנִים קְטַנִּים, רֵיחָנִים,—
עָלוּ טִפְּסוּ עַל רֹאשָׁהּ,
אַף הִסְתַּבְּכוּ בִמְשׂוּבָה
בְּתוֹךְ קְוֻצּוֹת־טְרֶפֶיהָ.
חָרְדוּ יָרְדוּ לִלְבָבָהּ, —
אֶל תּוֹךְ חֵיקָהּ הַיָּרוֹק;
וּכְמִשְׁתַּעַשְׁעִים הֶחְבָּאוּ
בְּכָל פִּנָּה אֲפֵלוּלָה:
הִנֵּה חִיְּכוּ, הֵצִיצוּ,
הִנֵּה כְּסוּ וְאֵינָם...
צָנְחוּ, נִתְלוּ חֲרוּזִים
עַל זְרָדֶיהָ לְאָרְכָּם,
וּבַסְּעִיפִים הִתְלַכְּדוּ
כְּמוֹ אֶשְׁכְּלוֹת קְטַנִּים;
גִּבְּלוּ „גְבִינָה“ עַלִּיזָה
תַּחַת פִּרְקֵי כָל נֵצֶר
וְאַצִּילֵי־סַרְעַפּוֹת;
יוֹנְקִים חֶרֶשׁ אֶת אִמָּם
וּמַבְשִׁילִים בַּחַמָּה.

.III

הָאֱגוֹזָה הַיְרֻקָּה —
רַבַּת־גֶּזַע וּפְרוּעָה,
רַבַּת־עָלִים וּגְמִישָׁה,—
מְלֵאָה תְאֳמֵי־אֱגוֹזִים.
אֶל כָּל עָלֶה וְזַלְזַל
דָּבְקוּ אֵלֶּה הַתְּאוֹמִים;
כְּפוּלֵי־כְפוּלִים בְּיַחַד
וּמְשֻׁלָּשִׁים כִּסְגוּלִים.
וַאֲחוֹרֵיהֶם הַשְּׁזוּפִים,
שׁוּר, מְצִיצִים בְּלַעַג
מִתּוֹךְ מִכְנְסֵי־כַרְפַּס,
מִתּוֹךְ תַּשְׁבְּצוֹת־יֶרֶק.
כָּכָה תַּצְהִיב הַפִּטְדָה
מִתּוֹךְ בְּרוֹנְזָה נֶחְלֶדָה.
הוֹי, מִי יַאֲמִין, כִּי אֵם הִיא,
זוּ אֱגוֹזָה נֶחְמָדָה,
וִילָדֶיהָ מַה רַבִּים! —
דַּקַּת־זְרוֹעוֹת כְּיַלְדָּה,
כְּבֵדַת־קְוֻצּוֹת כְּכַלָּה, —
עוֹד תִּתְיַפֶּה אַף תַּעֲרֹג
עַל חֲנֻפּוֹת הָרוּחַ...
לַחֲטוּבֵי־טְרֶפֶיהָ
גְּוָנִים יְרֻקִּים שְׁנַיִם:
יֶרֶק חִוֵּר מְחֻסְפָּס
פְּנֵי עָלֶיהָ מִלְּמַטָּה,
יֶרֶק עָמֹק וְקוֹדֵר—
פְּנֵי הֶעָלִים מִלְמָעְלָה.
וּבְנָשְׁב רוּחַ־שָׂדוֹת —
הוּא הַמְעַלְעֵל וּמְסַלְסֵל—
וְלַהֲטָה וַעֲגָבָה
זוּ הָאֵם—הָאֱגוֹזָה:
שׁוֹקֵר, רוֹמֵז כָּל עָנָף,
קְרִיצוֹת־חֵן לְכָל עָלֶה:—
הִנֵּה הִבְהֲבָה כֻלָּהּ,
הִנֵּה שָׁבָה דָעֲכָה...

IV.

דָּמִים קָרִים וּמְתֻקִּים
נִמְלָא תּוֹךְ אֲבַטִּיחַ [1];
לִבּוֹ נִמְלָא גַּרְעִינִים —
מְזִמּוֹת קְטַנּוֹת, שְׁחַרְחָרוֹת.
עֵגֶל מָתְנָיו מִשֹּׂבַע,
הִבְלִיט כְּרֵסוֹ בְּחָכְמָה,
שֵׁקַע גַּבּוֹ הַמְנֻמָּר
תּוֹךְ הֶעָפָר הַמֻּזְהָב;
מֻטָּל פְּרַקְדָּן, מִתְנַמְנֵם
לְנוֹגַהּ שֶׁמֶשׁ הַבָּצִיר,
כַּעֲרָבִי מִתְפַּנֵּק
עַל מַפִּיטָיו הָרַכִּים,
מוֹשֵׁךְ, מוֹצֵץ עֲסִיסִים
בַּנַּרְגִּ׳ילָה הַיְרֻקָּה...

V.

הָעַגְבָנִית [2] הַכְּבוּדָה—
פִּרְיָהּ הֶאָדִים וְצוֹחֵק —
תַּבִּיט אַרְצָה וְתִתַּפֵּס
עֲלֵי גְדֵרוֹת וּכְתָלִים.
לִבָּהּ, לִבָּהּ לֶעָפָר,
וַחֲלוֹמָהּ — הַתְּכֵלֶת;
כֹּה הִתְרַפְּקָה וַתֵּתַע
וַתִּסְתַּבֵּךְ בַּדֶּרֶךְ...
עַל עוֹרְקֵיהֶם הַיְרֻקִּים
תְּלוּיִים בְּנֵי־הָעַגְבָנִית:
רֹךְ בְּשַׂר־יֶלֶד לְעוֹרָם
אַלְמֹג אָדֹם—גְּוָנָם.
תְּלוּיִים, נָעִים בְּחוּלְשָׁה
נֹאדוֹת קְטַנִּים וּשְׁקוּפִים
מְלֵאִים מִקְפָּא אֲדַמְדָּם,—
וַחֲבוּשִׁים עַל פִּיהֶם
פַּסֵּי־יֶרֶק חֲזָקִים,
וּמִפִּיהֶם הֶחָבוּשׁ
קְמָטִים רַכִּים יִנְהָרוּ, —
מְלִילוֹת־חֵן לְכָל פֶּרִי.
בָּעֲרָבִים הַחַמִּים
יַכֵּם זִיו־הַדִּמְדּוּמִים,
אָז יִתְלַקְּחוּ וְדָלְקוּ
כַּאֲבוּקוֹת סְגַלְגַּלּוֹת; —
אוּרֵי־חַג וּפָנָסִים
עַל הַגְּדֵרוֹת לַגַּנִּים...

VI.

וְזֶה גַּלְגַּל הַ„זְּהָרָה“ [3] —
פֶּרַח גָּדוֹל כַּשֶּׁמֶשׁ, —
כָּפַף עָרְפּוֹ הַקָּשֶׁה,
הוֹרִיד רֹאשׁוֹ הַיָּהִיר
תַּחַת מְצוּת־הַחַמָּה.
תַּחַת מֶבַּט־הַבָּצִיר
קָדַר שִׁמְשׁוֹ הַצָּהוֹב,
נָמֹג צְחוֹקוֹ הַמֻּזְהָב,
כָּבוּ זָהֳרֵי־פְּרָחָיו,
קַרְנֵי־זִיווֹ קָמֵלוּ;
נָשְׂאוּ רוּחַ וּדְבוֹרִים
אֲבַק־זְהָבוֹ הַנּוֹצֵץ.
קָרְחָה נָפְלָה בְּצִיצָיו,

---

[1] Wassermelone, Арбузъ. [2] Tomate, Помидоръ. [3] Подсолнечникъ, Sonnenblume.

נִגְלָה סוֹדוֹ הַנִּסְתָּר,
סוֹד גַּרְעִינִים שְׁחַרְחוֹרִים,
אֲשֶׁר זָמַם וְטִפַּח
קַיִץ אָרֹךְ וְטָלוּל
תַּחַת שְׁחָרִים וּגְשָׁמִים
וְזַהֲרוּרֵי־יָרֵחַ.
עַתָּה נָפַל הַמַּסְוֶה,
עַתָּה נוֹדַע לְבָבוֹ...
עַתָּה קוּמָה, אֶחָד־בּוֹ,
כְּפֹף אֶת גַּבּוֹ הַזָּקוּף —
כֵּן יֵעָשֶׂה לַמְשַׁקֵּר!!
הוֹצֵא שְׁנַיִם גַּרְעִינִים
מִתּוֹךְ לִבּוֹ הַשָּׁחוֹר—
וְהִנֵּה רוֹפְפוּ כֻּלָּם —
כָּל הִרְהוּרָיו הַכְּבוּשִׁים—
וּמִדַּרְדְּרִים, נוֹפְלִים
אֶל כַּף־יָדְךָ הַשְּׁלוּחָה,
וּמִיָּדְךָ אֶל פִּיךָ; —
נִמְלָא פִּיךָ מִיץ עָרֵב,
חֲלֵב־שְׁקֵדִים לַטַּעַם
שְׂרַף־אֳרָנִים לָרֵיחַ...
תָּא וְתָא לְכָל גַּרְעִין,
וּמַה־נִּפְלָא מִשְׁטָרָם
בְּלֵב הַזֹּהָרָה הַבְּשֵׁלָה!
וּבְהִתְרוֹקֵן הַתָּאִים—
וְהִנֵּה נִשְׁאַר בְּיָדְךָ
רֹאשׁ הַפֶּרַח הֶעָגֹל,
כְּחַלַּת־שַׁעֲוָה חֲוֶרֶת
בְּיֶרַח־זִו כַּכַּוֶּרֶת
טֶרֶם מָלְאָה אֶת דִּבְשָׁהּ...

.VII

וְהַגֶּזֶר [1] הַכָּשֵׁר,
בֶּן־הַשַּׁבָּת הֶחָסִיד,—
הִטְמִין זְנָבוֹ הַמָּתוֹק
בָּאֲדָמָה הַלַּחָה —
זָנָב רָטֹב וּמוּצָק —
וַיֹּאחֶז בָּחֲזָקָה.
יָרֵא יִירָא עַיִן־רָעָה,
בְּכֵן יִתְחַכֵּם וְיוֹצִיא
בְּלוֹרִית נָאָה וּזְקוּפָה
אֶל תּוֹךְ אֲוִיר־הָעוֹלָם,—
סְבַךְ סַלְסָלוֹת יְרוּקוֹת,
גַּם קְצֵה רֹאשׁוֹ הַמּוֹרִיק,
לֵאמֹר: בֹּסֶר אָנֹכִי!
אוּלָם אַתָּה אַל תַּאֲמִין
לְכָל נִכְלֵי הַגֶּזֶר;
אֱחָזֵהוּ, מָשְׁכֵהוּ
בְּכָל צִיצִיּוֹת־רֹאשׁוֹ
בִּשְׁתֵּי כַּפּוֹת־יָדֶיךָ,
וְיָדַעְתָּ מַה גָּנַז
מִשֵּׁן יֶלֶד וְזָקֵן
זֶה הַגֶּזֶר הַכָּשֵׁר...

.VIII

הַמְּלָפְפוֹן [2] הַצָּהֹב
יָבֵשׁ, נִקְמַט טַבּוּרוֹ,

1) Gelbe Rübe, Морковь. 2) Melone, Дыня.

אַךְ הוּא מָלֵא וְרָוֶה,
כֻּלּוֹ פָּז וְנִיחוֹחַ.
רֵיחַ מַרְחִיב לֵב עוֹבֵר
הִנּוֹ מַקְטִיר עַל סְבִיבוֹ ;—
קְטֹרֶת שַׁחֲרִית וְעַרְבִית
לְכָל זֶהֱרוּר וָרוּחַ.
עוֹרוֹ הִזְהִיב, הִתְבַּקַּע ;
וּמְטַפְטֵף צוּף בָּהִיר
מִתּוֹךְ פְּצָעָיו הַמְּתֻקִּים...
אוֹתוֹ שָׁתוּ וְשָׁכְרוּ
קְהַל חִפּוּשִׁיּוֹת־קַיִץ ;
מִשְׁתֵּה־חִנָּם הֵכִינוּ
עַל צוּף־דָּמוֹ הַנּוֹטֵף
„פָּרוֹת־משֶׁה־רַבֵּנוּ",
פָּרוֹת־אַרְגָּוָן קְטַנּוֹת
עִם נְקוּדוֹת־הַכֶּתֶם...

IX.

רַבִּי בָּצָל הַנִּכְבָּד—
זְקָנוֹ יָצָא מִתֶּלֶם.
שֵׂיבָה זְרֻקָּה בִזְקָנוֹ
וְזֶה זְנָבוֹ הַמְּבֻדָּר
כִּזְנַב שֶׂכְוִי הוֹלַנְדִּי—
מַה־מְּדוּלְדָּל וּמָרוּט!
כֻּלּוֹ אוֹמֵר : תִּלְשׁוּנִי
וַעֲלֵי חוּטִים חִרְזוּנִי,
וְתַחַת גַּגּוֹת נָא־תְּלוּנִי!
שָׁם אֶתְחַמֵּם וְאֶסְפֹּג
קַרְנֵי־שֶׁמֶשׁ אַחֲרוֹנוֹת,
שָׁמָּה אַצְהִיב שֵׂיבָתִי
וְאָשׁוּבָה לִנְעוּרַי!..

X.

בְּנֵי־הַפּוֹל וְהַקִּטְנִית[1],
אֲשֶׁר נוֹתְרוּ לִזְרִיעָה,
כְּבָר נִתְיָאֲשׁוּ כֻּלָּם
מִיַּד תּוֹלֵשׁ וּמְבַשֵּׁל.
וּמִדְּאָגָה וָרֹגֶז
פָּקְעָה בִּטְנָם הַנְּפוּחָה,
חָטְמָם אָרַךְ וַיִּשְׁחַר
וַיִּתְחַדֵּד כְּמַחַט.
וְכִסְלִילִים הִתְעַקְּמוּ
תַּרְמִילֵיהֶם הַיְבֵשִׁים.
בְּנֵי־מֵעֵיהֶם נֶהֶפְּכוּ
וַיֵּרָאוּ הַחוּצָה :
עֵין־קָקָף שָׁחוֹר וּמַבְהִיק
עִם פְּנִינֵי שֵׁן־עַתִּיק ;
זֶרַע נִקְשֶׁה וּקְלִפּוֹת
כְּעֵין מַעֲשֵׂי־מִקְלַעַת.
וּבַעֲבֹר רוּחַ פָּזִיז
הֵם מְקַשְׁקְשִׁים יָחַד ;
גַּרְעִין, גַּרְעִין יְתוֹפֵף
אֶל תַּרְמִילוֹ הַצָּנוּם ;
וּבְצֶלְצְלִים עוֹנָה
הָעֲדָשָׁה הַבְּשֵׁלָה.

XI.

הַצְּנוֹן[2] וְהַנָּפוּס[3]
שְׁאֵרֵי־בָשָׂר מֵעוֹלָם,

---

1) Горохъ, Erbse. 2) Рѣдька, Rettich. 3) Рѣпа, Süsse Rübe.

כֻּלָּם יָרֹק וּבֶטֶן,
קִצְרֵי צַוָּאר וְזָנָב.
אֶחָד מַר וְאֶחָד מָתֹק;
אוּלָם יֵשׁ גַּם בִּשְׁנֵיהֶם
מִקֹּשֶׁר שֶׁל מִשְׁפָּחָה
וּמֵרֵיחַ־אֲדָמָה; —
מִצְנוֹן אֲשֶׁר הָמְתַּק, —
וּמִנָּפוּס שֶׁהֻמְרַר.
וּבְשִׁבְתָּם בַּתֶּלֶם
שֶׁבֶת אַחִים גַּם יָחַד
הֵם עֲנָוִים לְמַרְאֶה,
גְּוַן־עָפָר — גַּוְנָם,
אַךְ רַעֲמָתָם גְּאֵיוֹנָה:
כְּלָה — עוֹקְצִים וְיַחַשׁ...
וְאִם עֲנֻגּוֹת יָדֶיךָ —
וַעֲזָרְךָ הַמַּעְדֵּר,
וַהֲפַכְתָּם מִשֹּׁרֶשׁ
עַל עַנְוָתָם וּגְאוֹנָם.
אֶת רְבִיבַת־הַנָּפוּס,
הַצּוֹנֶנֶת, הַכְּבוּשָׁה;
אֶת הַצְּנוֹן הָעֲגַלְגַּל
וְהַמּוּצָק כָּאָבֶן.
וּבְנוֹתָם עַל צִדָּם,
שְׁנֵיהֶם צוֹלְעִים וּנְפוּחִים,
יֵשׁ שֶׁתֵּרָאֶה בָם מַשֶּׁהוּ
מֵחֲזוּת פְּנֵי „כְּלֵי־קֹדֶשׁ“:
בְּחִינַת שְׁלִיחִים קְמֵעִים —
גַּבָּאִים שֶׁל צְדָקָה...

הֵם מוּצָאִים מֵאֹפֶל,
וְאֶל חֹשֶׁךְ יוּבָאוּ:
מִתּוֹךְ מְחַב־הָאֲדָמָה
אֶל חֶשְׁכַּת־הַמַּרְתֵּף.
וּבְבֹא יוֹם־הַשַּׁבָּת
וּזְכָרוּם וּפְקָדוּם,
לַהַב־סַכִּין יְפַלְּחֵם
וְרִסַּקְתֶּם מְגֵרֵדָה.
אָז יִגָּלֶה כָּל תּוֹכָם —
זֶה הַקַּר וְהָרַעֲנָן —
וְהוּא לָבָן כֶּחָלָב,
וְהוּא בָּרִיא כְּשַׁיִשׁ,
וְלוֹ וְרִידֵי־הַתְּכֵלֶת
וְלוֹ עוֹרְקֵי־אַרְגָּמָן.
כְּאִלּוּ חָנְטוּ בִּלְבָבָם
בִּבְקָרִים עֲנֻגִּים
אֶת כָּל לֹבֶן־הֶעָבִים
עִם זִיוֵי־דִמְדוּמִים.

XII.

זֶה הַפָּרָג[1] — נֵם לֵיחוֹ,
וּמִי יֹאמַר, כִּי לִבְלֵב
בְּצִבְעֵי־אֹדֶם עֲדִינִים
וְיֵקִינְתּוֹן חֲוַרְוַר
וְכִי קִטֵּר עַל סְבִיבוֹ
אַדֵּי־אוֹפְיוֹן דַּקִּים—
סַמֵּי־שֵׁנָה עֲרֵבִים?..
וּמִי יֹאמַר, כִּי עָגַב
לְעֵין צָהֳרֵי־סִיוָן, —

1) Mohnblume, Макъ.

צוּד וְשַׁכֵּר בִּגְבִיעָיו
אֶת צִפֳּרוֹת־הַכְּרָמִים
וּבְהֶרְדֵּמָן רְפוּת־כָּנָף
הוּא יְחַבְּקֶן בִּרְעָדָה?—
עַתָּה חָזַר בִּתְשׁוּבָה,
קַלּוּת־דַּעְתּוֹ נִתְנַדְּפָה—
עִם תִּפְאַרְתּוֹ וְרֵיחוֹ
וַאֲבָקָיו הַמְיֻשָּׁנִים.
כְּבַד־רֹאשׁ וּצְהוֹב־לֶחִי,
עִם בֶּהָרוֹת שֶׁל קַיִץ,—
נִשְׁאַר עוֹמֵד בַּגִּנָּה
עַל גִּבְעוֹלוֹ הַסָּדוּק.
עוֹמֵד תַּחַת מִצְנַפְתּוֹ—
כִּפַּת־שַׁמָּשׁ רְדוּדָה—
וּבְקוּפְסָתוֹ יְצַלְצֵל
אַחֲרֵי מֵתֵי־הַגִּנָּה,
הַנֶּעֱקָרִים מִתֶּלֶם
וְנֶאֱסָפִים לַמְּזָוֶה,
צִלְצוּל עָגוּם וְיָבֵשׁ:
צְדָקָה תַּצִּיל מִמָּוֶת!
כֵּן יְקַשְׁקֵשׁ וְיַעֲמֹד
עַד שֶׁתָּבֹא גַם שַׁעְתּוֹ:
יָבֹא נַעַר מְקַפֵּץ
וְחֶדְוַת־סְתָו בְּעַפְעַפָּיו;
פִּתְאֹם יַעֲמֹד, יִרְאֵהוּ,
יִקְרַע, יַשְׁלִיךְ מִצְנַפְתּוֹ,
יִמְלֹק, יָגֹל קוּפְסָתוֹ
וְהֵרִיקָה אֶל פִּיהוּ...
אָז יִתְגּוֹלֵל בֵּין תְּלָמִים
זֶה הַפָּרָג הָאֻמְלָל
קְרוּעַ־קָדְקֹד וּמְנֻפָּץ.
וְכָל חַדְרֵי לְבָבוֹ—
רֹב זָוִיּוֹת מַקְבִּילוֹת—
פְּתוּחִים רֵיקִים לָאָבָק
וּלְכָל רוּחַ מְצוּיָה;—
דִּירוֹת קְטַנּוֹת לְרָקָב
וְלַעַכָּבִישׁ־הָאָרֶץ.

XIII.

נַעֲשָׂה עָגֹל וּמְעֻבֶּה
רֹאשׁ־הַכְּרוּב [1] רַב־הֶעָלִים.
יָבֹא חֹרֶב אִם גֶּשֶׁם,
יִפְּלוּ רוּחַ אִם טְלָלִים,
יִירַשׁ סַהַר אֶת שֶׁמֶשׁ,—
הוּא לֹא יִפֶן, לֹא יָזוּז;
רֹאשׁוֹ הוֹלֵךְ וְכָבֵד,
רַגְלוֹ הוֹלְכָה וְדַקָּה;
פֶּרַע־עָלָיו סוֹרֵחַ
מִקָּדְקֳדוֹ לָאָרֶץ—
פֶּרַע קְוֻצּוֹת־מְלֻמָּד.
הוֹי, מַה יַּחְשֹׁב זֶה יָרָק?
שׁוּר, מֵעָצְמַת־מַחֲשָׁבָה
כְּבָר הִשְׂתָּרְגוּ וּבוֹלְטִים
עַנְפֵי גִידֵי־גֻלְגָּלְתּוֹ!
לוֹ חָסְרָה רַק אֶצְבַּע,
אֲשֶׁר יִתָּקַע בְּמִצְחוֹ,—
סִמָּן בָּרוּר וּמֻבְהָק

1) Kohl, Капуста.

לְרַעְיוֹנוֹת כַּבִּירִים...
נַס־נָא, גַּע בּוֹ בְּיָדְךָ —
וְהוּא מְרַשְׁרֵשׁ וְגוֹעֵר
לַחַשׁ־מְשִׁי־גַּעֲרָתוֹ:
אַל תַּפְרִיעַ, בֶּן־אָדָם!
אֲבָל יִצְרְךָ מֵסִית, —
תָּאֵב תִּתְאָו לָדַעַת—
כָּל שַׂרְעַפֵּי זֶה יֶרֶק
מֵהֵיכָן נִזּוֹנִים?
אָז תִּתְאַכְזַר וְתִמְרֹט
עָלֶה אֶחָד וְשֵׁנִי,
עָלֶה שְׁלִישִׁי וּרְבִיעִי...
כֵּן תִּתְעַמֵּק וְתֵלֵךְ—
וְלֹא תִמְצָא מְאוּמָה:
אֵין כָּל רֹאשׁ וְאֵין הִגָּיוֹן
חִבּוּר־עָלִים רֹאשֵׁהוּ;
רַק קְצֵה שׁוּקוֹ הָרָוֶה
שָׁם מִזְדַּקְרָה בַּתָּוֶךְ.
אָז תָּבִינָה עַל מֶה
וּמַדּוּעַ יִקְרָאוּ
„רֹאשׁ־הַכְּרוּב" לְכָל סָכָל!
גְּלוּמֵי־עָלִים בּוֹ רַבִּים,
אוּלָם גַּרְעִין שָׁם אָיִן;
אַתָּה חוֹתֵר אֶל מוֹחוֹ —
וּמַגִּיעַ אֶל שׁוֹקוֹ...
זֶה הָרֹאשׁ וְזֶה יְסוֹדוֹ,
אֲשֶׁר עָלָיו יִסָּמֵךְ.

.XIV

וְהַסֶּלֶק [1]) הָאָרֹךְ —
אַבְרֵךְ חָלוּשׁ וְנָעִים;
וְהַבּוּלְבּוּס [2]) הַקַּבְּצָן,
אֲשֶׁר נֶחְבָּא לֶעָפָר
עִם חֲתָנָיו וּבְנוֹתָיו
אֻמָּה אַחַת בָּעֹמֶק...
וּשְׁאָר כָּל הַיְּרָקוֹת —
כֻּלָּם בָּגְרוּ, בָּא יוֹמָם;
כֻּלָּם עוֹמְדִים עַל גַּבִּי,
כֻּלָּם תּוֹבְעִים חֲרוּזִים...
אוּלָם מַה־לִּי וּלְכֻלָּם,
אִם פִּי שֶׁבַע יָפְיָפוּ
מִיבוּל שָׂדֶה וּמִקְשָׁה
הָעֲנָבִים הַבְּשֵׁלִים — ?
הוֹי, עֲנָבַי הַמְּתֻקִּים,
גְּדִילֵי־פָז הַמְּסֻבָּלִים!
רַק לָכֶם מִבְחַר־כְּתָרַי
מִמַּכְמַנֵּי־הַבָּצִיר!..

.XV

הֲרָאִיתָ בַּגְּבָעוֹת
וּבְשִׁפּוּעֵי־הֶהָרִים, —
גְּפָנִים שָׁחוֹת לָאָרֶץ
תַּחַת נֵטֶל־הַתְּנוּבָה!
הֲרָאִיתָ בַּמּוֹרָד,
אֲשֶׁר יַבִּיט פְּנֵי־קֶדֶם,
שֶׁפַע אַשְׁכְּלוֹת־הָדָר
וַעֲתַר עִנְּבֵי־חֶמֶד? —

---

[1]) Pasternak, Пастернакъ.
[2]) Картофелина, Erdapfel.

אֵלֶּה קוּפְאִים בְּעָשְׁרָם
כַּהֲמוֹן גַּלֵּי־בְרָכָה,
אֲשֶׁר קָרְשׁוּ בְּנָפְלָם
מִנִּי רֶכֶם וָגֶבַע
אֶל תּוֹךְ זְהַב עָלִים־נוֹבְלִים...
תְּלוּיִים כְּבֵדִים, עֲשִׁירִים
עַל זַלְזַלִּים וּזְמוֹרוֹת
כַּהֲמוֹן כִּיסֵי־מֶשִׁי
מְלֵאִים־גְּדוּשִׁים דִּינָרִים.
זָעִים, בּוֹלְטִים בְּחָזְקָה
כַּעֲתַר פִּטְמוֹת שְׁזוּפוֹת, —
פִּטְמוֹת שְׁדֵי־הָאֲדָמָה, —
הַמְבַקְּשׁוֹת: יִנְקוּנוּ!
חוֹם־הַיּוֹם וְטַל־לַיְלָה
בַּעֲסִיסָם מִתְנַצְּחִים;
וּבְשַׁלַּל צְבָעִים רַכִּים
חַרְצַנֵּיהֶם מַזְהִירִים.
גְּבוּרוֹת־שֶׁמֶשׁ בְּדָמָם,
אַבְקַת־סַהַר בְּזַגָּם;
אֲדִים כְּחֻלִּים עֲבָרוּם—
אֲבַק תְּכֵלֶת־שָׁמַיִם —
עָבֹר, קָפֹא וְכִסּוּתָם
קְטִיפָה דַקָּה, אֲוֵרִירִית;
עָבֹר, קָרֹשׁ וְעַמְעֵם
זֹהַר לְחַיִּים הַמְּלֵאָה...
אַךְ בִּלְהֹט צָהֳרֵי־אֱלוּל
הֵם מִתְמַלְּאִים אֵשׁ־זָרָה,
אֵשׁ־שִׁכָּרוֹן וְתַאֲוָה,

לַהֲבוֹת־תַּעֲנוּג חֲרֵדוֹת.
וְהִתְלַקְּחוּ וְיָקְדוּ
כְּמַאֲוַיֵּי־הַנְּעוּרִים
וְכַחֲלוֹמוֹת־הָאָמָן
בְּאוֹר פְּנֵם־הַקֶּסֶם.
וְהִתְנוֹצְצוּ וְזָרְחוּ —
פִּטְדוֹת תְּלוּיוֹת עַל בְּלִימָה—
בַּאֲוִיר רוֹעֵד מְמֻגָּד
וּמִלְּהָטִים מִתְנַשְּׂאִים.
וּבָעֲרוּ וְהִבְהֲבוּ
עִנְבֵי־חֵשֶׁק הַלָּלוּ, —
כְּעַרְמוֹת הַפִּטְדָה[1],
אַבְנֵי אֹדֶם[2] וְכַדְכֹּד[3],
וּכְמִגְדְּלוֹת־עַנְבָּר[3]
וּכְשַׁרְשְׁרוֹת צְבוּרוֹת
שֶׁל זְמַרְגְּדִים וְאַכְמִים[4]
וְכָל אֶבֶן יְקָרָה. —
חַי אָנִי, כִּי זֶה אֶתְמוֹל
שְׁדוֹת־מַיִם פֹּה רָקְדוּ
בִּהְיוֹת לַיְלָה וּכְשָׁפָיו,
עֵת עַרְפַלִּים הִתְאַבְּכוּ
עִם זָהֳרוּרֵי־יָרֵחַ...
חֵי־הַבָּצִיר, כִּי אֶתְמוֹל
שָׁם, בִּמְרוֹמֵי־הַכְּרָמִים,
אוֹרְחוֹת־מֶלֶךְ עָבָרוּ,
אוֹרְחוֹת גְּמַלֵּי־אַגָּדָה.
לוֹט וּבְנוֹתָיו הַיָּפוֹת
שָׁם הִתְגּוֹלְלוּ סְבוּאִים;

---

1) Topas, Топазъ. 2) Rubin, Рубинъ. 3) Karfunkel, Карбункулъ. 4) Янтарь,
Bernstein. 5) Agatstein, Агатъ.

אֱל־הַיַּיִן שָׁם חוֹלֵל
עִם נַעֲרוֹתָיו הָרַבּוֹת.
וּמְדַבְּשׁוֹת־הַגְּמַלִּים
וּמְסִינְרֵי־הַנְּעָרוֹת
וּמְקֻוְּצוֹת בְּנוֹת־לַיְלָה
צָנְחוּ, נָפְלוּ, הִתְפַּזְּרוּ
סְגוּלוֹת־חֶמְדָּה הַלָּלוּ,
וְעַל שְׁפוּעַ וּמוֹרָד,
וְעַל כָּל גֶּפֶן וּזְמוֹרָה
נִתְלוּ קוֹרְנוֹת וְקוֹרְצוֹת
לִבְנֵי־אָדָם: „תְּפְשׂוּנוּ!“—
הַיָּדַיִם מִתְכַּוְּצוֹת
לִבְצֹר, לִגְזֹל זֶה עֹשֶׁר,
שֶׁנִּתְכַּשֵּׁף וַיִּגְלְגָל
בַּהֲמוֹנֵי פְּרִי־גָפֶן.
הַלֵּב חוֹמֵד וְחוֹשֵׁד
וְהָעֵינַיִם כְּחוֹלְמוֹת...
עוֹד מְעַט יוּסַר קֶסֶם,

וְהִתְעוֹפֵף הָעֹשֶׁר,
וְנָמֹגוּ מִכְמַנִּים
כַּחֲלוֹם חֶזְיוֹן־לַיְלָה
וּכְאֵד־בֹּקֶר מִתְרַפֵּק
תַּחַת מַגַּע־אֶצְבָּעוֹת.
וְנִשְׁאֲרוּ עֵירֻמִּים
כָּל שְׁפוּעֵי־הַכְּרָמִים,
וּבְכַף־יָדְךָ הַשְּׁלוּחָה —
רַק שַׁלֶּכֶת יְבֵשָׁה...
הוֹי, עֲנָבֵי הַמְּתֻקִּים,
גְּדִילֵי־זְהָבִי לַבָּצִיר,
גְּלִידֵי זֹהַר וָמֶגֶד!..
אַשְׁרֵי עַיִן רָאַתְכֶם
עַל הַגְּבָעוֹת בַּחַמָּה!
אַשְׁרֵי בוֹצֵר חֶמְדַּתְכֶם
עַל הַטַּל בְּאוֹר־שַׁחַר!
אַשְׁרֵי פֶּה מוֹצֵץ דִּמְכֶם
בְּיֶרַח־בּוּל כְּבַד־הַפֶּרִי!..

ז. שניאור.

אלטורף—1910.

מְשׁוֹרֵר־הַהַשְׂכָּלָה.

(למלאת עש־ים שנה ליום מיתו של יהודה ליב גורדון).

מאת

ד״ר שמעון בֶּרנפֶלד.

שם המשורר יהודה ליב גורדון, כלומר פרסומו הספרותי, נשכח בשנים האחרונות מפני שמו ופרסומו של המשורר ח. נ. ביאליק. דור דור וטעמו, דור דור ושירתו. אני ודאי לא אקטין את מעלת המשורר בן־זמננו ח. נ. ביאליק ולא אדין מתוך צרות־עין, חלילה, על חביבותו ופרסומו. אבל עם־כל זה מוצא אני בזה סימן עניות רוחנית לדורנו, שאי־אפשר לו לכבד ולחבב שני משוררים גדולים בספרותנו: כדי לכבד ולחבב את האחרון אנוס הוא דורנו להסיח מלבו ומזכרונו שם של משורר ראשון; כדי לקבוע בלבו רגש־כבוד למשורר החי אתנו הוא מפנה מלבו את רגש הכבוד למשורר, שהלך לעולמו—לפני עשרים שנה.

המשורר יהודה ליב גורדון היה אחד מן המצוינים שבדורו, נושא תקופה שלמה בהיסטוריה הישראלית. הוא היה מה שרשמתי בראש מאמרי זה: משורר ההשכלה בקרב היהודים ברוסיה. במובן ידוע אפשר ליחס תקופה זו על שם „השחר", מפני שבירחון זה התגלמה שאיפת ההשכלה במסקנותיה היותר קיצוניות, לפי הבנת בני הדור ההוא. אמנם, המשורר יל״ג קדם בעבודתו הספרותית להוצאת „השחר"; אבל בו מצא, משעת־צאתו, את כלי־המבטא היותר חפשי. מה שפעל ועשה משה ליב ליליענבלום בתור סופר תורני־מדעי, בתור „אפיקורס" מבית־המדרש הישן, בתור אפיקורס־תורני, עשה יל״ג בתור משורר ובתור פובליציסט. אלא שביל״ג אנו מוצאים כבר השפעה מרובה מצד הזרמים הכלליים של הדור. בו נתאחדה כבר השקפת היהדות עם השקפת־העולם הכללית, האנושית. הוא לא היה אדם מדעי עמקן, בקי באחד מן המקצועות של היהדות בקיאות עמוקה ורחבה. אבל ודאי היה אדם משכיל ויודע הרבה. הוא קרא ושנה בספרות הישראלית ובספרויות הכלליות. עולמו לא היה צר ומצומצם בהבנת היהדות לבד, אלא רחב ומלא.

כשרונו הפיוטי היה גדול ועצום בלי ספק. אבל הוא לא מצא די־ספוקו רק בשירה הלירית (שאמנם בה לא הצטיין כל־כך). אלא עשה את השירה אמצעי לאידיאל גדול: לאידיאל של השכלת־העם. אי־אפשר לי לחדש במאמר זה את הוכוח בשאלה הספרותית הקדומה: עד כמה מותר למשורר אמתי להקדיש שירתו לטֶנדנציה מוגבלת – תהיה איזו שתהיה?—אבל ידוע הוא, שהיו בעמים גם משוררים מפורסמים בעלי־טֶנדנציה. די להזכיר רק את שם הפייטן היינריך היינה, ששירתו היתה כלי־זיין למלחמת החירות המדינית והמוסרית ושאמר

על עצמו לפני מותו: „אנכי הסייף". והנה אמרו קצת ממכבדיו ומעריציו, שנוח היה לו אילמלא כתב ופרסם מֵיָמָיו שירים ממין זה, אלא היה מסתפק בשירים לִיריים — : אז היה כבודו הספרותי נעלה על כל ספק. אבל כמה וכמה בני־אדם מבינים ובעלי־טעם נהנים כל־כך ממתק שירתו הטֶנְדֶנְצְיוֹנית.

אני, לפי טעמי, מעמיד רק הנחה אחת: כל שירה טובה, ובלבד שתהיה שירה באמת.

גם השירה הטנדנציונית היא נעלה ונשגבה אם יש בה כל אותם היסודות, שאנו מבקשים בשירה אמתית: רעיון שלם, רגש פיוטי עמוק, הסתכלות פיוטית, כשרון ציורי, הרגשה ריטמית, יפי־הלשון ועוד. אם מסור הוא המשורר בכל לבו ונפשו לרעיון גדול, שהוא ממלא כל חלל עולמו המוסרי, אם אותו הרעיון תוקף את כל רגשותיו, שמהם נובעת שירתו, והוא משתמש בכשרונו הפיוטי כדי לבטא את רעיונו זה ולגלם את רגשותיו — על מה תפגום הטנדנציה את התמצית האֶסתיטית של השירה? — וחושב אני, שכל אדם בעל טעם ספרות, יבחין בין שירה אמתית ובין מחרוזת־דברים. המשורר הטֶנדנציוני יִכָּשֵׁל לפעמים בבדחנות — מה שאירע גם להיינה בכמה משיריו הפוליטיים. אבל כְּשֵׁם שיש להבדיל בין הרצאה שלמה של פובליציסט גדול ובין שיחה קלה, שפלט קולמוסו לפעמים, בשעת התרשלות, כך יש להבחין בין שירה ובין בדחנות, כלומר, בין שיחת־הנפש של המשורר ובין שיחת־חולין שלו.

גם שירתו הטנדנציונית של יל"ג נעשתה לפעמים בדחנות. אבל זו אינה תופשת מקום רחב בשירתו ואינה פוסלת אותה, כי בכלל היתה שירתו הטנדנציונית מוקדשת לרעיון גדול, לאידיאל נעלה.

בשלשים וחמש שנים עבד יל"ג את עבודתו הספרותית בשירה ובפובליציסטיקה. המשורר שבו היה לעתים תכופות לפובליציסט, או נאמר: הפובליציסט יל"ג השתמש הרבה בכשרונו הפיוטי לצורך עבודתו הפובליציסטית. שלשים וחמש שנים הללו היו לו ימי התפתחות בהדרגה, מה שמינח בטבע הענין. הוא התפתח בדעותיו הדתיות ובהשקפת־עולמו ביחד עם בני־דורו, ורשמי ההתפתחות זו אנו מוצאים בשירתו, שהיתה בימיו חביבה כל־כך מפני שבטאו בה את שאיפת המשכילים אנשי המחשבה וההבנה שבדורו. יודעים אנו, איך התרגשו והתלהבו צעירי הדור ההוא, ששאפו לחירות דתית ומוסרית והתאמצו לצאת ממאסר הגֶטו הרוחני, לדברי הבקורת החריפה של משה ליב ליליענבלום. הם הכירו בהם, שהיו דברים יוצאים מלב מתרגש, מלא אהבת־הבריות ורוצה בתקנת־עמו. וכשם שהתרגשו והתפעלו לדברי־הפולמוס של מל"ל, כך נהנו הנאה רוחנית משירתו של יל"ג. היינה אמר פעם אחת על שלשת גבורי־החירות שבשנות המאה הי"ח: מונטֶסקְיֶה, רוסו וֺילְטֶיר, שמונטסקיה נלחם בעריצות ובסכלות ברוח־משפט, רוסו נלחם בהן בפתוס מוסרי ובכה עליהן, אבל ולטיר נלחם בהן בלגלוגו החריף. במובן ידוע אפשר להשתמש במשפט זה גם על מל"ל ויל"ג. זה — מל"ל — היה כעין רוסו בעמנו ויל"ג — כעין וולטיר. אמנם, לפעמים משתמש יל"ג גם בפתוס מוסרי כדי להלחם באויבי היהדות — לפי הבנתו, אבל על־פי רוב הוא בא בלגלוג חריף.

בנוהג שבעולם, בני אדם הנלחמים מלחמת־השחרור בעולם־המוסר, בשעה

שהם עומדים בקשרי־מלחמה עם המוסר המקובל ועם הדעות הדתיות שנתישנו כדי לשחרר את זולתם. הם משחררים במרוצת־המלחמה גם את עצמם יותר ויותר. הם נלחמים לא רק עם מתנגדים הקמים עליהם, אלא גם עם עצמם. ואפשר שמלחמה זו, הפנימית, היא היותר קשה והיותר מטרדת. הצער שבמלחמה זו הוא לפי ערך השלטון של הרעיון המוסרי על האדם. מי שטבע נשמתו, כלומר טבעו העצמי, הוא רוחני ומוסרי במדה מרובה ונתון הוא כולו תחת השפעתה של קדושת הרעיון המוסרי, ירגיש ביותר את מרירותו של פולמוס זה: זוהי מסירת־הנפש בכל שעה ושעה, ענוי־נפש קשה מאד. ביל״ג לא נמצא אמנם, טבע זה במדה מרובה, מסופקני. אם סבל הרבה בנפשו ובנשמתו בשעה שנלחם עם הדעות הדתיות המקובלות. אבל ודאי, שאף בו נתקיים החוק הקבוע של כל מלחמת־שחרור: הוא שחרר את עצמו בימי־המלחמה יותר ויותר.

מתחלה לא עלה על דעתו להלחם בעיקרי היהדות. נדמה לו, שהכל יהיה יפה ומתוקן אם יעלה בידינו לבטל קצת מנהגים טפלים ומכוערים, שאפסותם ברורה לכל אדם משכיל ומבין. הקף־השקפתו אז מוצאים אנו, למשל, באחת מאגרותיו (ח״א, עמ׳ 147). הוא מקבל דעתו של ליליענבלום, „כי תקון אומתנו החמרית משולבת בתקון דתי״ (כוונתו, שתקון הענינים החמריים והמצב החמרי של העם העברי תלוי בתקון דתי, בתקון חייו הדתיים). זהו בעיניו למעלה מכל ספק. ועל־כן הוא אומר (כנראה, לצבי הירש דיינוב): „אם איש אמת אתה ואינך מדבר עמנו אחד בפה ואחד בלב, — יעלה ויִזָּכֵר לפניך זכרון מעמד אחינו בארצנו, דרך משאם ומתנם, דרך גידולם ופרנסתם... יעלה ויִזָּכֵר לפניך, כי בכל עיר עוד נמצאו חדרים אימה, אשר שם יתגדל דור־המדבר חדש תחת יד מלמדים הדיוטים, שוטים ובורים גמורים — והרבנים ופרנסי־הדור ישעו בדברי־שקר ובפטפוטי־מלים... ואין רואה ואין, יודע ואין מקיץ ואין שם על לב להיטיב ולתקן...". „האם גם אתה התחשוב והאמין, שאילמלי היו בני־ישראל פולין את כליהם לאור הנר בשבת לא נשתייר ח״ו משונאיהם של ישראל שריד ופליט? ויונח, שכל הסייגים והגדרים והחומרות והאיסורים ותולדותיהםו תולדות־תולדותיהם מוכרחים היו ומועילים לשעתם... האם לא עת להפר את הסייגים היתרים ולגדע את הקוצים הסבוכים, להשליך במצולות־ים את אבני־המעמסה המכבידות על הספינה וגורמות לה לרדת תהום רבה? למה נשב במצור ומוקפים סוללה ודיק ואויב אין נגדנו?[1] למה נכביד עלינו עבטיט וקיקלון ובושת־פנים לעיני הגוים, ותורתנו היא תורה קדושה ומטוהרה, אשר נוכל לשאת פנינו ולהתפאר בה לעיני כל בשר אשר באמונתו יחיה? והתורה הקדושה הזאת חתכו חוליות ונתנו חול בין חוליא לחוליא, ועם הדומה לחמור ישא את נטל החול עד כי יכרע ויקרוס תחת משאו! ומה תהי אחרית כל אלה?... האמינה, כי אנכי אינני מן האנשים האומרים כַּלֵה והשחת ועקור כל הזכרונות העתיקות (צ״ל העתיקים), שחיי־אומתנו משולבות (צ״ל משולבים) בהם, וכל תקוה טובה לעתיד לבוא. חפצי בתקון ממוצע, שתהיה לנו בו התורה והאמונה הטהורה לקו והשכל הישר וצורך הזמן למשקולת״... (שם, עמ׳ 143).

---

[1]) דברים אלו כתב יל״ג בשנת תר״ל. לפי הכרתו, כבר תם אז כל צר ואויב לישראל ולקיום תורתו.

ובימים ההם כתב יל"ג לרֵעו יהושע סירקין על התקונים בדת בזמננו, שלפי דעתו צריכים הם להעָשות בידי אנשים גדולים יודעי־תורה ורוצים בקיום הדת הישראלית. וחלילה לנו להמתין עד שיחלש כחה של היהדות מאליו. „אוי ואבוי לנו, אם תפול הרבנות מ מ י ל א, שאז נגיע אל המעמד הדתי, שאחינו בני־ישראל באשכנז עומדים עליו, אשר כמעט כולם הדיוטים ואינם יודעים את התורה, כולם אינם יודעים מאומה שיהודים המה, רק שמא בעלמא; וזה איננה התכלית המבוקשת לדתנו והדרושה לנו: צריכים אנחנו תקון דתי, שיבוא בזמנו ובמועדו על־ידי כח גברא, על־ידי אנשים יודעים את התורה, ולא מעצמה (צ"ל: מעצמו) וממילא, אשר אז תתרחב הפרצה מאד, ואין אנחנו בטוחים, שבנינו לא יעזבו לגמרי את היהדות על פנינו..." (שם, עמ' 158).

מתוך השקפה זו ומתוך שאיפה לתקון דתי — לבטל את החומרות ואת הסייגים והגדרים, כדי שתשאר היהדות ביפיה וטהרתה, כתב יל"ג את שירי־הפולמוס שלו בימים ההם. זוהי שירת השחרור הדתי, שעליו נלחם אז יל"ג. למשל, בשירתו „אשקא דריספק" שם לו למטרה לקטרג על רוב החומרות, שנצברו בנוגע לאסור חמץ בפסח.

אֲבַדּוֹן וּשְׁאוֹל לֹא יוּכְלוּ יִשְׂבָּעוּ—
גַּם עַרְבֵי־פְּסָחִים שָׂבְעָה לֹא יֵדָעוּ!
שָׁבוּעַ אֶחָד יַחְסוֹל כֶּחָנָמָל
יַגִּיעַ יָמִים רַבִּים וּשְׂכַר יַרְחֵי־עָמָל...

עֲבָדִים הָיִינוּ... וּמָה אֲנַחְנוּ עָתָּה?
הַאִם לֹא גָרֵד שָׁנָה שָׁנָה מַטָּה מָטָּה?
הַאִם לֹא עַד הַיּוֹם אֳסַרְנוּ בַּכְּבָלִים
הֵמָּה חַבְלֵי־הַשָּׁוְא, מוּסַר־הֲבָלִים?

מעין פולמוס זה בחומרות היתֵרות בדיני־חמץ־בפסח אנו מוצאים גם בשירתו „קוצו של יו"ד". הכנו ידוע. גִּטָּהּ של אשה עלובה נפסל מפני שמצאו כתוב בו שֵׁם המגרש ה ל ל בלי יו"ד, בעוד שלדעתם של פוסקים אחדים הוא צריך להכתב ביו"ד. המשורר אומר על זה:

נֶגַע־צָרַעַת כִּי תִהְיֶה בְאָדָם,
כָּל־חֳלִי, כָּל־מַדְוֶה כִּי יַשִּׂיגֵהוּ,
יֵשׁ רוֹפְאִים בָּאָרֶץ וּקְסָמִים בְּיָדָם,
יֵשׁ תִּקְוָה לַחֹלִים כִּי יִוָּשֵׁעוּ;
כִּי יֶחֱטָא אִישׁ לְאִישׁ אוֹ אִישׁ לֶאֱלֹהַּ
וּפִלְּלוּ הַשּׁוֹפֵט מִכְּדֵי רִשְׁעָתוֹ,
יֵשׁ שׁוֹפֵט אַחֵר גָּבֹהַּ עַל גָּבֹהַּ
וְישַׁנֶּה דִּין הַנִּשְׁפָּט כִּי תָבוֹא צַעֲקָתוֹ:

אַךְ דָּבָר מִפִּי הָרַב – מִי יְשַׁנֵּהוּ,
וּלְמִי יִפְנוּ הָאוֹבְדִים וְישֻׁוּעוּ??

ובשירתו „שני יוסף בן שמעון" מציע לנו המשורר שיטה שלמה של תקונים דתיים, משאת נפשו בימים ההם:

כִּי מָה הַתּוֹרָה, כַּהֲלָכָה כָּאֲגָדָה,
הַאִם לֹא כְלָלָהּ עַל הַדֵּעָת נוֹסָדָה,
דַּעַת הַחַיִּים, דַּעַת טֶבַע כָּל־דָּבָר?
הָרִאשׁוֹנִים הוֹרוּ כְּפִי דַעְתָּם בִּימֵיהֶם,
וַעֲלֵיכֶם לָקוּם וּלְשַׁנּוֹת דִּבְרֵיהֶם
עַל־פִּי הַמַּדָּע שֶׁבְּיָמֵינוּ גָּבַר.

מָה הִלְכוֹת טְרֵפוֹת וּבְדִיקוֹת־הָרֵאָה
וּשְׁאָר דִּינֵי אִסּוּר וְהֶתֵּר בְּיוֹרֶה־דֵעָה
אִם לֹא חָכְמַת־הָרְפוּאָה וְהַנִּתּוּחַ?
וּמְקוֹר כָּל־הַחֻמְרוֹת, כָּל־הָאִסּוּרִים,
אִם לֹא חֶסְרוֹן הַיְדִיעָה בְּטֶבַע הַיְצוּרִים,
חֶסְרוֹן יְדִיעָה, עִקְּשׁוּת־לֵב וּרְעוּת־רוּחַ.
. . . .

וְאֱמֶת אֲדֹנָי לְעוֹלָם עוֹמֶדֶת:
הַתּוֹרָה תָּמִיד לְחָכְמָה נִצְמֶדֶת
כְּהִצָּמֵד הַפְּתִילָה אֶל הַשַּׁלְהֶבֶת.
אִם תּוֹרַת־אֱמֶת כָּזֹאת לָנוּ תִתְּנוּ
אָז חַיֵּי־עוֹלָם תִּטְּעוּ בְקִרְבֵּנוּ,
אָז יָקוּם יִשְׂרָאֵל וִיהִי עַם־אַלְמָוֶת.

מה היא הקלת המנהגים הדתיים, שקבל על עצמו יוסף בן שמעון, גבור הספור השירי? – הוא מ ק י ל ב ה ו ר א ה, ובמקום שיש ספק אינו אומר „ספק לחומרא", אלא „לקולא". בפסח הוא מתיר קטניות ומקיל בחמץ משהו ובכלים חדשים וכיוצא כאלה. בימינו לא יאבד אדם משכיל אף טפת־דיו אחת על תקונים כאלה, שהיו חשובים כל־כך בעיני המשורר יל"ג ומהם אמר לבנות את בית־ישראל, כי יהיה „עם־אלמות". ביחוד מסמנים מאד את הלך־רעיונותיו של המשורר הטורים האלה:

הִתִּיר [1] קְלָפִים, דָּגִים מְלוּחִים, כַּרְכָּשׁוֹת,
הִכְשִׁיר הָרוֹק, מֵי־הַחֹטֶם וּמֵי־רַגְלַיִם;
וּכְשֶׁהָיוּ יְמֵי־הַפֶּסַח מְמַשְׁמְשִׁים וּבָאִים

---

[1]) יוסף בן שמעון, החולם חלום תקון־היהדות...

לֹא הָיוּ עוֹד לִבְנֵי־עִירוֹ כַּיָּמִים נוֹרָאִים
וּלְחָנָּא לֹא הָיָה חַג יְצִיאַת־מִצְרַיִם.

הִתִּיר סְבוּב כַּפָּרוֹת וּשְׁחִיטָתָן
שְׁלֹשָׁה יָמִים קֹדֶם שַׁבַּת־שַׁבָּתוֹן,
שֶׁלֹּא יִהְיֶה דֹּחַק בְּבֵית־הַמִּטְבָּחַיִם.
לוּלְבֵי־אַמֶרִיקָא וְאֶתְרוֹגֶיהָ — הִתִּיר כֻּלָּם,
אַף־עַל־פִּי שֶׁנִּטָּלִין שֶׁלֹּא־כְּדַרְכָּן גְּדוֹלָם —
נוֹפָם בָּאָרֶץ וְשָׁרְשָׁם בַּשָּׁמַיִם.

אילו היינו יודעים את המשורר ואת הלך רעיונותיו רק על־פי הטורים הללו בלבד, היינו אומרים עליו ועל שירתו: מעשה בדחנות! אך מתוך מכתביו הפרטיים ומתוך מאמריו הפובליציסטיים אנו יודעים, שנלחם באמת לשם מטרה תקונית־שמושית ואף הלגלוג במנהגים הדתיים הטפלים ובפסקי־דינים של האחרונים שבאחרונים היה לו אמצעי למטרה זו. הוא היה חברו ובן־גילו של ליליענבלום, שבימים ההם[1] נשא גם הוא את נפשו לתקונים כאלה וכיוצא בהם — להקל את החיים הדתיים ליהודי רוסיה ופולין ולקרב אותם אל הקולטורה הכללית. זאת היתה אז משאת־נפשם של המשכילים שבדור. אותה הבקורת המדעית החריפה בעיקרי הדת הישראלית, שאנו מוצאים בימים ההם בסקירותיו של אברהם גיגר, למשל, רחוקה היתה מיל״ג בשעה שישב בערים הקטנות שבזאמוט. „לו ישבת עד כה כמוני בערי זאמוט — כתב אז יל״ג לסירקין — וראית עין בעין, כמה גדול כחם עדיין של הרבנים, אשר הביאו ומביאים עד היום עלינו קללה ולא ברכה... כי אז דנתני לכף זכות... נוסף לזה, אנכי עוסק בעצמי בחנוך בני ובנותי ומצאתי את עצמי מחויב לעיין בדבר. איזה הדרך הישרה שאורה להם בדברי שמים? האם יכול אוכל לשים עליהם כובד האבנים ונטל החול, הנקרא בפי הרבנים קודש, אשר שמו עלינו בקטנותנו, ולאמר להם קודש לכל אשר יאמר העם הסכל הזה קודש? או אולי אגדל אותם בלי כל דת ואמונה, כאשר יעשו רבים מן הקוראים עצמם משכילים לבשתם ולבושת אומתנו ולרוע מזלם של הילדים המגודלים בעצמם? — ואם־כן לא נשאר לי בלתי אם לזרות המוץ מן הבר ולהורות להם לכתחילה להיתר דברים רבים, שהמה אצל העם בחזקת איסור — ומי יראה לי הגבול, אשר עדיו אבוא ולא אוסיף? ואם על בינתי לבדי אשען, מי זה לידי יתקע, כי דרך ישר בחרתי?... אמת, ידעתי, כי לא בכחי לבדי אטה את לבב הרבנים לתקן את הדת והאמונה, שתהיה מוכשרת לחנוך הילדים לפי צורך השעה, ובנותי תעגינה בחניכן, עד אשר תצא הדת

---

[1] השיר „שני יוסף בן שמעון" הוא אחד מן המאוחרים שבשירי יל״ג ונתחבר בפטרבורג בזמן שאף הוא ואף ליליענבלום כבר נואשו מתקונים דתיים של מה בכך, ואין החרוזים המובאים לאחרונה אלא דברי־סאטירה בלבד, כי השיר מתכוון להלחם בראשי־הקהל ולא בדת (המערכת).

המתוקנת לאור. אבל לזה אין אנחנו אחראין, ואם לא יביאו דברי פרי לי זלבני, אולי יביאו איזה תועלת לאחרים" (אגרות יל"ג, עמ' 163—164).

כשהיה עוד משכיל שואף לאחד את הדת עם הדעת ולעשות את היהדות ל„אמונה צרופה" כתב את מאמרו „בינה לתועי רוח", שנדפס ב„המליץ" שנת תרל"ח (מגליון 30 ואילך). אף תוכן המאמר הזה היה ה„אני מאמין" של יל"ג בימים ההם. ראוי לשים לב לאמונת יל"ג—בזמן ההוא—בגאולה העתידה וביעודים הלאומיים של העם העברי. הדברים האלה, שהם פרק ממאמר „בינה לתועי רוח" לא נדפס ב„המליץ" מפני הצנזורה ובאו ב„השחר", שאליו התמכר אז יל"ג בכל לבו (שם, עמ' 166). בפרק זה אנו מוצאים פרוגראמה שלמה של עבודה לאומית במלאכה ובמשא־ומתן, בחנוך־הבנים ובחיי־המשפחה, במוסר הפרטי והצבורי, בחנוך־העם (למשל, הוא דורש להשכיח את הז'ארגון, „שפה־העגלונים", שבושה היא לנו ולעמנו). ולבסוף הוא בא לידי מסקנה זו: „אם כה תעשו, אז יש תקוה, כי יבוא היום ורבים מעמי הארץ, אשר יעיר ה' את רוחם כרוח כורש, יאמרו: באמת רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה באיכותו, עם מלא כשרונות טובים כרמון, עם אוהב את המלאכה ושונא הבטלה, עם שאין בלבו שנאה ותחרות לבעלי דתות אחרות ולא באיבה יהדוף אנשים השונים ממנו בדעות ואמונות, גוי מעולם הוא, אשר כולנו חייבים בכבודו וחייבים אנחנו לשלם לו פעליו הטובים תחת הצרות והתלאות, אשר ה־בענוהו במשך אלפי שנה: ואולי או — בהעביר ה' רוח־צדקה כזאת על הארץ — אז אולי יבוא היום הטוב שאנחנו מצפים, שיקוממו עדתנו, בראות כל עמי הארץ עין בעין, שלא נביא שום נזק לישוב ולא עוד נרבץ כאבן־נגף על דרך הדעת וההבונה. אדרבא, נביא תועלת רבה לכל המין האנושי, בתת לנו החופש לחיות חיים טבעיים על־פי תכונתנו וטבע נפשנו ולדלות ממעמקי לבבנו את המטמונים, אשר נתן לנו אלקי אבותינו, את אוצרות הדעת והתבונה להעשיר במו את כל משפחות האדמה. רק במעשים טובים נוכל לקנות לנו לבב בני אדם; רק בצדקה תכונן ציון ושביה בצדקה!" [1]).

אמנם, כמה אמונה של תום־ילדות נמצאת בפרוגראמה זו! — אבל זו היתה אמונה כללית בימים ההם. אפילו אמונתם של אלו, שויתרו כבר על היעודים הלאומיים שלנו, היתה—חסר־לאומים. אלה הדברים, שהכריז משה מנדלסון לבני־עמנו עוד בשנות המאה הי"ח: אהבו והאהבו!

אבל השקפתו הדתית של יל"ג נתפתחה במשך ימי־מלחמתו. ביחוד גרמה לכך עקירת דירתו מערי־השדה בזאמוט וקביעתה בפטרבורג. המשכיל בן־הכפר נעשה למשכיל בן־כרך. גם „המליץ" השפיע הרבה על התפתחותו. כבר בשירתו „קוצו של יוד" שכתב בסוף ימי־שבתו בטלש, אנו מוצאים קטרוג גדול על התלמוד בכללו ביחוסו אל המצב החברותי של האשה העברית. בשירתו זו אין המשורר תולה עוד את הקלקול בחיינו רק במנהגים טפלים מאוחרים ובפסקי־דינים של הרבנים בזמננו, או, לכל היותר, בדורות האחרונים, אלא הוא מאסף ומלקט את כל מאמרי התלמוד על מצב האשה ותולה את

1) השחר, שנה שניה (תרל"א), עמ' 154—156.

הקלקלה גם בקדמונים... אין כפק, שיסוד „השחר" היה גם כן גורם כביר בהתפתחותו של יל"ג. בירחון זה יכול היה לפרסם גם דברים הפשיים יותר (אגרות, עמ' 186). בשיר „בין שני אריות" 1) אנו מוצאים קטרוג חריף וגלוי כלפי היהדות התלמודית בכלל. ראויים הטורים האלה להיות נזכרים גם בימינו, כי בשנוי מועט הם נשמעים גם בזמן האחרון – היא אותו הקטרוג על ה„רוחניות" המרובה שבנו, שהיא מַרְבָּה, לפי דעת המקטרגים, את שפלותנו המדינית והאנושית:

שְׁחֶתְךָ, יִשְׂרָאֵל, כִּי לֹא לִמְּדוּךָ
לֶאֱסוֹר מִלְחָמָה בִּתְבוּנָה יָדַעַת,
כֹּחַ וּמְרִי־נֶפֶשׁ מַה־יּוֹעִילוּךָ,
אִם אֵין הַחְבּוּלוֹת־שַׂר, אִם אֵין מִשְׁמַעַת?
כַּמָּה מֵאוֹת־שָׁנִים מוֹרִים אִשְּׁרוּךָ,
כּוֹנְנוּ בָתֵּי־מִדְרָשׁ – וּמַה הוֹרוּךָ?
הוֹרוּךָ לִשְׁמוֹר רוּחַ, לַחֲרוֹשׁ אָוֶן,
לַחְשׂוֹף מַיִם בִּכְבָרָה, לָדוּשׁ תֶּבֶן.

הוֹרוּךָ, הָהּ, לַהֲלוֹךְ נֶגֶד הַחַיִּים
הִסָּגֵר בָּדָד בִּגְדֵרִים וּבְחוֹמוֹת,
לִהְיוֹת מֵת בָּאָרֶץ, חַי בַּשָּׁמַיִם
וּבְהָקִיץ לַחֲלוֹם וּלְדַבֵּר בַּחֲלוֹמוֹת;
וּבְכֵן גַּם לֵחֲךָ, נִבְקְקָה רוּחֲךָ,
חֲמַרְמָרוּ מֵעֶיךָ, יָבֵשׁ כֹּחֲךָ,
אַבְקַת־סוֹפְרִים וַעֲלֵי־שִׂיחַ מִלְאוּךָ,
וּכְחָנוּט חַי לַדּוֹרוֹת הִצִּיגוּךָ.

אי־אפשר להתוכח בקצרה עם השקפתו זו של המשורר, שהרי היה אז מן הצורך לגלול את כל ספר ההיסטוריה הישראלית. אבל איך שיהיה משפטנו על השקפה זו – הרי כאן השקפת־עולם, הרי כאן רעיונות שלמים. ואותו המשורר, שבקטרוגו על פסקי־דיניהם של האחרונים ובחלומו על התקונים הדתיים הפעוטים היה בדחן בשירתו, ההרומם כאן למדרגה עליונה ברעיוני ואף במליצתו, שהיא מלאה עוז בקצורה ובצורתה האפיגראמית והיא נוקבת וחודרת ללב. כמה מן העוז הפיוטי, שיתקוף את לב הקורא, יש בטורים היפים האלה:

לִהְיוֹת מֵת בָּאָרֶץ, חַי בַּשָּׁמַיִם
וּבְהָקִיץ לַחֲלוֹם וּלְדַבֵּר בַּחֲלוֹמוֹת.

---

1) השיר „בין שני אריות" קדם הרבה לשיר „קוצו של יו"ד" ולעבודתו של יל"ג ב„השחר", שהרי נכנס להקובץ „שירי יהודה" משנת תרכ"ו, בעוד ש„קוצו של יו"ד" נתחבר בשנת תרל"ה ולא בטלש, כדעתו של הכותב הנכבד (המערכת).

ופלא הוא, שההתפעלות הפיוטית, שהוציאה דברים קשים מלבו של המשורר על הדתיות היתרה של היהדות בימי בית שני, הוציאה מלבו גם את הטורים האלה:

שׁוּר. אֶל הַהַרְאֵל הַזֵּדִים יִשְׁאָפוּ!
נֵחָלְצָה, נִלָּחֲמָה עַד בּוֹא קִצֵּנוּ!
חֶרֶב לַאדֹנָי וּלְבֵית־מִקְדָּשֵׁנוּ!!

ובכלל אנו מוצאים בשיר הספורי הזה קולות של הפיוט הנהדר האמתי, העושים רושם עז ומתמיד בלב הקוראים. משורר, שיַסד שיר ספורי לאומי כזה, אינו ראוי, שיהיה נשכח במשך עשרים שנה אחרי מותו!

כי לא התמיד יל"ג בבקורת־התלמוד, שפתח בה בשירתו זו (ובלי ספק היתה הגות־רוחו בימים ההם) — זה מובן לנו. ללגלג על המנהגים הדתיים הטפלים ולקטרג על חוסר קולטורה כללית בקרב היהודים בערי־השדה — לזה הספיק לו מראה־עיניו. ואולם בקורת־התלמוד, בקורת היהדות התלמודית, מצרכת ידיעות עמוקות ורחבות בהיסטוריה הדתית בכלל ובהיסטוריה של היהדות בפרט. יל"ג היה, כמו שנכיר מתוך מאמריו הפובליציסטיים ומתוך מכתביו, אדם משכיל, ובספרותנו קרא הרבה. אבל ידיעותיו לא הספיקו לו לצורך בקורת היהדות התלמודית. ברור היה לו, שאף פסקי־הדינים, שעליהם קטרג בתחלה, לא עלו מ א ל י ה ם בשדה־היהדות, מתוך התפתחות היסטורית, אלא נ ע ש ו על־ידי רבנים קפדנים. כמה מן השטחיות יש, למשל, בדברים האלה:

מֶה כָּל־הַמַּחֲלֹקוֹת שֶׁהָיוּ בִיהוּדָה
אִם לֹא בִּשְׁבִיל אֵיזוֹ אוֹת אוֹ נְקוּדָה,
פֵּרוּשִׁים קְלוּשִׁים וְדִקְדּוּקִים דַּקִּים.
אֶתִין וְגַמִּין, אַכִין וְרַקִּין?
בִּשְׁבִיל מָה בְּשָׁנִים רִאשׁוֹנוֹת
נִקְבַּע בֵּית־יִשְׂרָאֵל לִקְרָעִים
וַיְהִי לְכִתּוֹת שׁוֹנוֹת —
לִפְרוּשִׁים וּצְדוּקִים, רַבָּנִים, קָרָאִים?

סבת כל הפולמוסים הדתיים הללו היא, לפי דעתו של המשורר, מפני שזה אומר „שבולת" וזה אומר „סבולת".

ואולם גורדון לא קפא אף על השקפה זו. הוא הלך והתפתח יותר ויותר. ופעם אחת צָעַד יל"ג, משורר־ההשכלה, צַעַד גדול קדימה. הוא הגיע עד תקופת־המקרא, עד ימי־הנבואה. ברוח פסקנית שם דברי־תלונה אלה בפי המלך האומלל צ ד ק י ה ו, לאחר שסִמו את עיניו ושמוהו בבית־הפקודות:

אַךְ שָׁוְא אֵפוֹא יֹאמְרוּ, כִּי יֵשׁ אֱלֹהַּ
שַׁדַּי, תַּקִּיף מִכֹּל, שׁוֹפֵט גָּבֹהַּ!
אַיֵּה מִשְׁפָּטוֹ? לָמָּה לֹא יַעֲשֶׂנּוּ
עַתָּה כְּבַלַּע רָשָׁע צַדִּיק מִמֶּנּוּ?

אוֹ אוּלַי עָשָׂה בִּי מִשְׁפָּט הַפַּעַם,
וּבְיָדוֹ שֶׁשַּׁךְ הוּא מַטֵּה הַזָּעַם!?
אַךְ מָה אָוֶן פָּעַלְתִּי? מַה־פָּשַׁעְתִּי?
„יַעַן לִפְנֵי יִרְמְיָהוּ לֹא נִכְנַעְתִּי“?!...

— — — — — — — — — — —

וּמָה אֵפוֹא פִּשְׁעִי, מָרוֹם, נֶגְדֶּךָ,
כִּי נָחֲתָה בִּי וּבְכָל־בֵּיתִי יָדֶךָ?
אִם רָשַׁעְתִּי וּבְעֵינֶיךָ הָרַע עָשִׂיתִי
מִתִּגְרַת־יָדְךָ אָנֹכִי לוּ כָלִיתִי—
אַךְ אֵלֶּה הַצֹּאן מֶה עָשׂוּ, מֶה חָטָאוּ?
אֵל קַנּוֹא וְנוֹקֵם אֱלֹהֵי־יִרְמְיָהוּ!

— — — — — — — — — — —

„יַעַן לֹא נִכְנַעְתִּי לִפְנֵי יִרְמְיָהוּ!!“
וּמַה מְּבַקֵּשׁ זֶה הַכֹּהֵן מֵעֲנָתוֹת?
„לְבִלְתִּי בְּיוֹם־הַשַּׁבָּת מַשָּׂא יִשָּׂאוּ!“
הַעֵת לָנוּ אָז לַחַגִּים וּלְשַׁבָּתוֹת?
צַר סָבִיב הָאָרֶץ, עָרֵי־הַשָּׂדֶה שָׁאוּ,
עַד שַׁעֲרֵי עִיר־הַמְּלוּכָה הַסֹּלְלוֹת בָּאוּ,
הַמַּמְלָכָה תָּנוּט, יֵהָרְסוּן הַשָּׁתוֹת, —
וְהוּא עוֹמֵד יוֹם יוֹם בְּשַׁעַר בְּנֵי־הָעָם,
עוֹמֵד וְקוֹרֵא בְּאָזְנֵי הַבָּאִים שָׁם
לְבִלְתִּי בְּיוֹם־הַשַּׁבָּת מַשָּׂא יִשָּׂאוּ!

והמשורר נותן אחר־כך דברים בפי המלך האומלל, שבהם הוא מצייר את המחלוקת בינו ובין הנביא בתור מחלוקת על השיטה המדינית. לפני גורדון היתה „מלחמת־הקולטורה“, שהתחוללה בימים ההם בגרמניה (הערה בסוף השיר, „כל שירי יל״ג“. הוצאה חדשה. ווילנא תרנ״ח. ח״ג, עמ' 207). אין תועלת בדבר לברר את טעותו של המשורר, שהרי סוף־סוף החירות הפיוטית מתרת לו דברים כאלה. אך דברי המלך, ששם המשורר בפיו, מסמנים את השקפתו של המשורר. והוא מוסיף לשים דברים בפי המלך צדקיהו:

כֵּן מִיּוֹם הֱיוֹת הָעָם הַזֶּה וָהָלְאָה
רִיב בֵּין תּוֹפְשֵׂי הַתּוֹרָה וְהַמֶּמְשָׁלָה;
תָּמִיד בִּקְשׁוּ הַחוֹזִים הַנְּבִאִים
לִהְיוֹת הַמְּלָכִים תַּחְתֵּיהֶם נִכְנָעִים.
כֵּן עָשָׂה לִפְנֵי חֲמֵשׁ מֵאוֹת שָׁנָה
לַמֶּלֶךְ הָרִאשׁוֹן הָרֹאֶה בֶּן־אֶלְקָנָה.

כִּי הָיָה בֶּן־קִישׁ אִישׁ־חַיִל רַב־כֹּחַ
מֵאֵן הִכָּנַע, לֹא אָבָה הִשָּׁחַ

— — — — — — — — — — — —

הוי, רֹאֶה אָנֹכִי בְּאַחֲרִית הַיָּמִים
דִּבְרֵי בֶּן־חִלְקִיָּה בִּיהוּדָה קָמִים:
הַבְּרִית תָּקוּם, הַמֶּמְשָׁלָה נֶהֱרֶסֶת
וּמְקוֹם שֵׁבֶט־מוֹשְׁלִים תִּירַשׁ הַקֶּסֶת;
כָּל־הָעָם לִמּוּדִים, יוֹדְעֵי דָת וָסֵפֶר,
אַךְ דַּכִּים וּנְמַקִּים כֶּעָפָר וָאֵפֶר...

נודע הוא למדי, שבקטרוג זה על הנביאים ביחוסם אל הממלכה פתח שפינוזה תחלה. איני יודע, אם קרא יל"ג את דברי שפינוזה ואם השפיעו אלו עליו. בזמן מאוחר קצת, כמה שנים לאחר שפרסם יל"ג את שירתו „צדקיהו בבית הפקודות", יצא ספרו הגדול של א"רנסט רינאן: „היסטוריה של עם ישראל", שבו ברר השקפה זו ברחבה והעמיד עליה יסוד גדול. אין כאן המקום לדבר עליה באריכות; אבל בכל אופן הרי כאן רעיון גדול, שנצנץ במחו של המשורר. יל"ג. משורר ההשכלה בערי־השדה ברוסיה, שרב ברבני־הדור, בפרנסי הקהלות החשובות וב„מלמדים הדיוטים", מתפתח ונעשה משורר החירות המוסרית ומשתדל לשהרר את נשמת היהודי משעבוד הדת בעצם יסודה!

ואילמלא נפסקה דוקא אז התפתחותו, מי יודע, מה היה חושב וכותב ומשורר עוד. אבל בימים ההם גרמו לו מאורעות חיצוניים, שיעשה את הספרות אומנותו ויהיה לעתונאי. העתונות בלבלה את כשרונו הפיוטי וקפחה את מעשיו הספרותיים. לצייר בדיוק את ירידת המשורר הגדול בתקופה האחרונה לחייו (משנות השמונים למאה הי"ט עד יום מותו) – לזה צריך פרק מיוחד.

בשנות־השמונים למאה הי"ט דנו על יל"ג, אם היה משורר לאומי בישראל. איני רוצה להכריע כאן את הכף לאיזה צד. אבל זה ברור לי לאין ספק: יל"ג היה משורר יהודי. ביהדות היו שרשיו ומאדמת היהדות ינקה שירתו.

ומה שהוא חשוב ביותר: לעת עתה הוא הפייטן האפי היחידי בספרותנו, ששירתו האפית מקפת את ההיסטוריה הישראלית. הוא שר „שירי־עלילה" על כל תקופות ההיסטוריה שלנו, ולא בו האשם, אם בתקופה האחרונה הראו אותו את עמנו „בעצם שפלותו ופצעיו הרבים עד לבלי חקר". הוא היה בן־דורו, אבל היה מן היותר גדולים שבדורו ומראשי־המדברים של אותו דור. ומשורר כזה, אף אם נראה, שנשכח כימי דור אחד, ישוב ויזכר בדורות הבאים ושמו וזכרו לא יעברו מקרב עמו!

מִן הַסִּפְרוּת הַמַּדָּעִית

(בקורת).

I.

Eduard König: Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament. Leipzig 1911.

עם התפתחותה והתקדמותה של החקירה הפילולוגית בלשונות השמיות ושל בקורת־התנ״ך התחיל להיות מורגש חסרונו של מלון מדעי, שיכיל בקרבו את תוצאותיהן של בקורת התורה ושל הפילולוגיה השמית בשנים האחרונות ושיתאים בחיצוניותו ובתכנו אל תביעות המדע של זמננו. כי מלונם הגדול של גיזיניוס־בוהל נתישן כבר ואנו מוצאים בו לעתים תכופות דעות והשערות, שאין החקירה המדעית של זמננו סובלתן. ולמלא חסרון זה נסה הפרופ׳ אֶדוּאַרד קֶינִיג, אחד מן המומחים היותר גדולים במקצוע זה, שבספריו: Lehrgebäude der hebräischen Sprache וגם Stilistik, Rhetorik und Poetik כבר הראה לדעת את עומק ידיעתו בפילולוגיה בכלל ובחוקי הלשון העברית, התפתחותה, סגנונה ודקדוקה בפרט, עד שבאמת יש לומר, שהוא עתה החכם היותר מסוגל לחבור מלון כזה. ואמנם „מלונו העברי והארמי״ עולה על המלונים של גיזיניוס־בוהל ושל שטאדה. הַשְׁוָאָתו של מלון זה עם חבריו שקדמוהו מוכיחה, שאדוארד קיניג התיחס אל עבודתו בכובד־ראש ונתן לגו במלונו דבר שלם גם מן הצד המדעי וגם מן הצד המעשי. קודם כל, ראויה להזכר חדשה זו, שאנו מוצאים במלונו של קיניג: מה שהוא מביא את כל השמות הפרטיים הנמצאים בתנ״ך ומתרגמם על־פי תוצאותיה של החקירה המדעית. השם „אברהם״, למשל, אינו על־פי קיניג אלא השם „אברם״, שנעשה בפי ההמון על־ידי המשכת ההברה האחרונה ל„אברהם״, והאטימולוגיה העממית פֵּרשה אחר־כך, כשנשתכחה הצורה הראשונה של שם זה, שהוראתו היא: „אב המון גוים״. ואף השם אברם אינו מקורי כי נתקצר מן השם אבירם (במדבר, ט״ז, א׳), שהוראתו היא: אֲבִי־רָם, כמו אֲבִינָדָב=אֲבִי נָדָב, אֲבִיטַל=אֲבִי טַל. קצור כאותו של „אֲבִירָם״ ל„אַבְרָם״, כלומר הַחְסָרַת היו״ד באמצע השמות הפרטיים, רגיל הוא מאד בלשוננו, כמו שמראים השמות „אבינר״ (שמואל א׳ י״ד, נ׳), „אבישלום״ (מלכים א׳, ט״ו, ב׳), שנתקצרו ונעשו „אבנר״ ו„אבשלום״, והשם „אבישי״, שנתקצר ונעשה „אבשי״ (שמואל ב׳, י׳, י׳). מעניין הדבר, שבכל השמות האלה אנו מוצאים, שהצורה הישנה (עם יו״ד) נשארה דוקא בשמותיהם של אנשים בלתי־ידועים, בעוד שבשמותיהם של אנשים ידועים, שהיו

רגילים מאד בפי העם, כבר אנו מוצאים את הצורה הקצרה, כי מפני רוב השמוש בשמות אלו שנו מעט מעט את צורתם –. חשובה היא גם דעתו של קיניג על השם „פרשנדתא" (אסתר, ט׳, י׳), שאינו עברי ונכתב בת׳ זעירא כדי להוציא מן ההוראה: „פרשן דתא", כלומר, מפרש התורה. קרובה אל האמת היא גם דעתו, שתרגום השם „אגג" הוא Gewaltiger על־פי השורש האשורי: agagu, בעוד שהדעה הישנה, שנמצאת גם אצל קיניג, ש„ארפכשד" מתאים עם שם מקום מצפון לנהר חדקל: Arrapachitis, עדיין היא מוטלת, לפי דעתי, בספק גדול. – לעתים רחוקות מרשה לו קיניג גם לתקן תקונים בשמות הפרטיים, הנמצאים בתורה, או להסכים להתקונים שנעשו על־ידי אחרים, אבל רק אם יש לזה ראיות מבוססות. כן, למשל, צריך לפי דעתו לקרא בשמואל ב׳, כ״ה, ו׳ במקום השם „דָנָה יַעַן" – „דָן יַעַר" על־פי תרגום־השבעים: Daniaran. ולתשומת־לב מיוחדת ראויה השתדלותו של קיניג להראות בכל מלה ומלה, שיש לה הוראות שונות, את הקשר הפסיחולוגי וההגיוני שבין אלו ובין ההוראה העיקרית והראשית ואת הדרך, שבה באה המלה לידי הוראותיה השונות. למשל: ההוראה העיקרית של השורש „דמם" היא „החרש" – verstummen. מהוראה זו נסתעפו בדרך ה„מיטונימיה", כשהתחילו לציין בשורש זה לא רק את השתיקה, אלא גם את סבת־השתיקה, ההוראות vernichtet werden; erstarren ובדרך ה„סינעקדוחה", כשנתנו לשורש זה הוראה יותר כללית ומקפת – ההוראות: aufhören; untätig sein. ההוראה הראשית של השורש „ענה" היא „התאים" entsprechen. מהוראה זו נסתעפה ההוראה: antworten, כלומר „התאים במלים". על־פי דרך ה„סינעקדוחה" קבלה מלה זו עוד הוראה ספיציאלית: „השיב להשופט על שאלותיו" – als Zeuge aussagen (דברים, ה׳, י״ז; שמות, כ׳, ט״ז), ובדרך ה„מיטונימיה", כשהתחילו לציין בשורש זה גם את תוצאת־המענה, נסתעפו ממנה ההוראות: „שמע לתפלת מי" – erhören (תהלים, ג׳, ה׳) ו„השיג מטרה" – erzielen (קהלת, י׳, י״ט: „והכסף יענה את הכל"). כך מראה קיניג כמעט בכל מלה ומלה את הקשר שבין ההוראות השונות, ועל־ידי כך הוא נותן לנו במלונו ציור ידוע מהתפתחותה של הלשון העברית.

חוץ מזה מתקן קיניג הרבה טעיות, שנמצאות במלונים של גיזיניוס ושטאַדה בנוגע לשרשן של המלות, נטיתן, בנינן ומינן. הוא מחליט, למשל, בצדק, שהמלה „גבה" (שמואל א׳, ט״ז, ז׳: „אל תביט אל מראהו ואל גבה־קומתו") אינה, כמו שסוברים גיזיניוס, שטאדה ואחרים, הסמיכות מן התואר „גבה", אלא היא המקור מן הפעל „גבה" בהוראת שם מופשט: „גבהות". ולפלא הוא בעיני מפני־מה אינו מפרש גם את השם „עֲבֹת" (שמות, כ״ח, י״ד; ישעיה, ה׳, י״ח) כמקור מן הפועל „עבת" שאנו מוצאים את הפעל ממנו במיכה, ד׳, ג׳: „וַיְעַבְּתוּהָ" (תקונו של ווילהויזן: „וַיְעַוְּתוּהָ" אין לו שום יסוד, כמו שמעיר קיניג עצמו בערך „עבת"). המלה: פרשדן (שופטים, ג׳, כ״ב) מתאמת על־פי קיניג אל המלה האשורית: parasdinnu ונושא המאמר: „ויצא הפרשדנה" הוא הלהב. גיזיניוס מתרגם בלי כל יסוד Zwischenraum ואצל שטאדה אנו מוצאים את ההוראה flaches Dach, שאף לה אין על מה לסמוך.

אבל למרות כל מעלותיו אלו של המלון החדש, אנו מוצאים בו גם סב־ות

קלושות ובלתי־מבוססות מצד אחד, ומצד שני—טעויות אחדות, שכבר הורגלו בהן הפילולוגים ושמוצאים אנו אותן בכל המלונים של הלשון העברית. אנו מוצאים, למשל, גם אצל קיניג, חוץ מן התואר אָרֹךְ" גם תואר „אָרֵךְ", שממנו נמצאת בתורה רק הסמיכות „אֶרֶךְ אפים", „ארך האבר" וכדומה. באמת אין לדעה זו שום יסוד, כי „אֶרֶךְ" הוא, כמו שהוכיח הד"ר טורטשינר [1], הסמיכות מן התואר „אָרוֹךְ", ובכן אין לנו שום רשות להחליט, שהיה בלשון העברית חוץ מ„ארוך" עוד תואר „אָרֵךְ" [2]. וכמו־כן אנו מוצאים אצל קיניג, כמו במלונים האחרים, את השם „מתק" בהוראת Süssigkeit, ובאמת אין שם כזה בלשון העברית ויש רק השם „מוֹתֶק" (שופטים, ט', י"א), בעוד ש„מְתָק" הוא הסמיכות מן התואר „מָתוֹק", כמו שמראה הפסוק (משלי, ט"ז, כ"א): „חכם־לב יקח מצות ומתק שפתים יוסיף לקח", וכמו שאנו מוצאים, למשל, מן התואר „עמוק" סמיכות לרבים „עמקי" במקום „עֲמוּקֵי".

בספק גדול מוטלת גם דעתו של קיניג, שהוראת המלה: חמוץ (ישעיה, א', י"ז) היא אקטיבית: der Bedrücker ולא פַּסִיבִית der Bedrückte. באמת יש לכל המלות על המשקל של המלה חָמוּץ, שהן מצויות בלשון העברית, הוראה פַּסִיבִית או, לכל הפחות, הוראת פעולה עומדת, שאינה יוצאת לאחר (intransitiv), אבל מכל מקום לא הוראה אקטיבית: נָקֹד (gesprenkelt), עָבֹת (belaubt), עָנֹג, עֲנֻגָּה (verzärtelt), עָגֹל (rund; gerundet) וכיוצא באלו. טעות נושנה ומוזרה בפי מלומד כקיניג היא גם הדעה, שתואר־הפועל „אַחַר" נתהוה משם „אַחַר", שהוראתו Hinterteil: באמת נתהוה ת"פ „אַחַר" מן השם „אחור", הנמצא בתורה (שמות, כ"ו, י"ב), על־פי אותו חוק עצמו, שעל־ידו נתהוה „מֶתֶק" מ„מָתוק" ו„אֶרֶךְ" מ„אָרוך", שהרי שני הפתחי"ם במלה „אַחַר" מתאימים אל שני הסגלי"ם של המלה „מתק" והפתחי"ם במלה זו הם רק משום שא' וח' מקבלות כמעט תמיד פת"ח במקום שאותיות אחרות, המקבילות להן, מנוקדות בסג"ל [3].

כמובן, יש להמלון של קיניג, למרות הערות אלו, ערך מדעי גדול מאד, ואם אינו המלה האחרונה במקצוע הפילולוגיה השמית, שעתיד גדול צפון לה, הרי יש בו הרבה דברים חדשים ומעניינים.

מנקודת־מבט מעשית ושמושית ראויה להזכר, קודם־כל: סגולתו של קיניג לקמץ במלים עד כמה שאפשר ולהרצות בדברים קצרים ענינים מדעיים שלמים. הרבה דעות כוזבות של חכמים שונים, שמובאות אצל גיזיניוס, הסרות כאן לגמרי, ועל־ידי־כך

---

1) עיין: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Band 44, עמ' 273 ואילך.

2) בן־יהודה ב„מלון הלשון העברית" מביא, חוץ מ„ארוך" ו„ארך" בציר"ה, עוד תואר „ארך" בשני קמצי"ם מספרות ימי־הבינים.

3) עיין מאמרו המצוין של טורטשינר, שם. בן־יהודה במלונו טועה עוד ואומר, שהשם „אחר", שממנו נתהוה תואר־הפועל „אחר", קרוב להמלה הערבית „אחירא". וזהו דבר שאין לו שחר: אל המלה „אחירא" יכול להקביל בעברית רק אחיר או „אחור", אבל לא „אחר". טעות כזו טעה בן־יהודה גם בשם־המספר „אחד", שלפי דעתו הוא מקביל אל המלות: „אחד", „ואחיד" בערבית, ובאמת מקבלת ל„אחד" רק המלה „אחד" בערבית, בעוד שהמלה „ואחיד" מקבלת אל „יחיד" בעברית והחלוק בין שתי מלות אלו הוא כהחלוק בין unus ובין singulus ברומית.

נתמעטה כמותי של המלון, מה שמקיל על הקורא את החפוש בו וביחוד עם זה אינו מבלבלו בדעות שונות, שאין להם יסוד. חוץ מזה נותן קיניג את הנטיות הזרות ואת הבנינים הבלתי־רגילים של כל השרשים לא רק אצל השורש, אלא גם במקומם, על־פי סדר הא״ב. למשל, את המלות: „הֶתָיו", „הִצְטַיַּד", „הֻקַל" אנו מוצאים לא רק בערך „אֶתָא", „ציד" ו„קלל", אלא גם באות ה׳, ששם מקומן על־פי סדר א״ב. זהו תקון גדול לא רק בשביל מתחילים, אלא גם בשביל אלה שכבר רכשו להם ידיעה הגונה בלשון העברית, כי גם לאנשים כאלה קשה לפעמים להכיר מאיזה שורש היא המלה הזרה, שהוראתה הם רוצים למצוא במלון. תקון אחר במלון זה הוא התרגום והבאור לכל ראשי־התיבות והמלות הטֶכניות, שמשתמשים בהם בעלי־המסורה. על־ידי זה יקל להקוראים בתורה השמוש בההערות והתקונים של המסורה.

ד״ר א. ציפרינוביטש.

II.

D-r **Julius Preuss**: Biblisch-talmudische Medicin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt. Berlin 1911.

לא־מועטים הם הספרים בלשונות העמים על תורת־הרפואה בכתבי־הקודש, ועוד במאה השש־עשרה לספה״נ נכתבו ונדפסו ספרים אחדים על חכמת־הרפואה שבמקרא. אבל לברר את חכמת הרפואה על־פי התלמוד התחילו רק בשנים האחרונות. וסבת־הדבר היא מובנת: בעוד שהתנ״ך, זה ספר־הספרים, נתרגם זה כבר לכל הלשונות שבעולם, אין לנו עד עתה תרגום שלם מן התלמוד, באופן שספר גדול זה עדיין הוא כספר החתום להרופאים, העוסקים בתולדות חכמת־הרפואה.

ובכלל לא הרי תורת־הרפואה בכתבי־הקודש כהרי תורת־הרפואה שבתלמוד. הספרים, שנתחברו בשעה שאבותינו עדיין חיו חיי עם עומד ברשות עצמו, עסוקים ביחוד במֶדיצינה הצבורית, בהיגינה החברותית ותורת־הבריאות המדינית; ומקצוע זה חשוב הוא לא לבד לחכמי־הרפואה, אלא גם לכל אדם משכיל ורבים הם המתעניינים בו. ואולם התלמוד, שנתחבר בשעה שניטל השלטון מעם־ישראל, עוסק ביחוד באומנות־הרפואה, במבנה־הגוף, במחלות פרטיות, סימניהן ותרופותיהן וכיוצא באלו, — מקצוע, שהוא מיוחד רק לחכמי־המֶדיצינה; ובין האחרונים מועטים הם היודעים את ספרי־התלמוד.

בעלי התלמוד עסקו בחכמת־הרפואה — כמו בחכמות חיצוניות בכלל — לא לשם החכמות, אלא רק כדי לברר וללבן על־ידן את חוקי תורת־משה ואת הדינים והמנהגים הכרוכים בהם. ולפיכך באו יסודי תורת־הרפואה בתלמוד רק דרך־אגב ולא כחכמה בפני עצמה. אבל מאחר שתורתנו היא תורת־חיים, דת מעשית, ולא עִיונית בלבד, והיא מקפת את כל פרטי חיינו מיום הלידה עד יום־המיתה, נוטלת חכמת־הרפואה בתלמוד מקום בראש כל החכמות והמדעים האחרים. כי חכמת־הרפואה חכמה אוניברסלית היא ואין אף מקצוע אחד בחיים, שהיא לא הטביעה את חותמה עליו. וכדי לברר ולפרש את הדינים, שאי־אפשר להבינם כל צרכם בלי ידיעת חכמת־הרפואה, למדו בעלי־התלמוד חכמה זו

על בוריה לפי מצבה בזמנם, חקרו ודרשו בכל המקצועות שבה לכל פרטיהם ודקדוקיהם ונכנסו לפני ולפנים של היכל החכמה ההיא.

ואף־על־פי שפה ושם נמצאות בתלמוד ידיעות חשובות, שבאו רק לשם רפואה סתם, כמו עצות לשמירת הבריאות, הנהגת האדם, דעת מחלתו, סימני הכרת המחלה ותרופותיה ועוד. – השתמשו חכמי־התלמוד בתורת־הרפואה בכלל רק לעניני־דת. ועל־כן מפוזרות הידיעות הללו על פני הים הגדול, „ים־התלמוד", בלא סדר ומשטר ובערבוביה נוראה, שאין דוגמתה בכל ספר בכלל ובספרי הרופאים הקדמונים בפרט: היפוקראַטס ותלמידיו כתבו את ספריהם רק לשם חכמת־הרפואה, ועל־כן כתבום בסדר ובמשטר. ובכן לא יפלא הדבר, שספריהם של הרופאים הקדמונים נתרגמו להרבה לשונות ונחקרו לכל פרטיהם ודקדוקיהם, בעוד שחכמת־הרפואה שבתלמוד נשארה „קרקע־ובתולה". סופרים ורופאים אחדים, יחידי־סגולה, נסו להקור את חכמת־הרפואה על־פי התלמוד ופרסמו בלשונות־אירופה ספרים השובים על ענין זה. כאלה הם ספריו של המנוח הד"ר ישראל מיכל רבינוביץ בצרפתית ושל הד"ר י"ל קאַצנלסון, שספריו על הרפואה התלמודית נתרגמו לאשכנזית ונדפסו במאספים היותר חשובים, שהם מיוחדים לתורת־הרפואה, ולא מעטים הם גם בלשון עברית מאמריו בענין זה, שכולם מצטיינים בתכנם ובסגנונם הנפלא. אבל הרופאים האלה לא הספיקו לאסוף את כל הידיעות המֶדיציניות שבתלמוד. לאסוף את כל הידיעות הללו ולאגדן יחד בסדר ובמשטר נכון נסה לפני ששים שנה החכם וונדרבאַר (Wunderbar), שהוציא בלשון אשכנזית בשנות 1850---1860 את ספרו החשוב: „Biblisch-talmudische" Medizin. החכם הזה עמל ויגע הרבה במקצוע הרפואה התלמודית, אבל הוא לא היה רופא ותורת־הרפואה היתה מוזרה לו ובהרבה דברים לא מצא את ידיו ואת רגליו. הנסיון השני נעשה בזמננו, לפני כעשר שנים. הפרופיסור לתורת הרפואה והסופר המפורסם ווילהלם אֶבשטיין (Ebstein) הוציא בשנות 1901---1903 את הספר: Die Medizin im Alten Testament, im Neuen Testament und im Talmud, אבל חכם זה לא ידע את הלשונות, שבהן נכתבו כתבי־הקודש והתלמוד, ועל־כן היה מוכרח להשתמש בתרגומים, ולפעמים בא לידי טעיות גסות בכל הנוגע לדברי המקורות העבריים, גם לא היה יכול להשתמש בתלמוד כולו, שעדיין לא נתרגם ללשונות־העמים בשלמות, כאמור, ולא במפרשי־התלמוד, ובכלל הוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן.

רק בימים האחרונים הוציא הד"ר יוליוס פריים מברלין ספר גדול על „הרפואה המקראית־התלמודית", שהוא מקיף את תורת הרפואה בכתבי־הקודש ובכל התלמוד ומפרשיו בשלימותה ונתחבר על־פי המקורות הראשונים. המחבר החשוב הוא רופא מומחה, רופא על־פי אומנותו, שנהירין לו שבילי חכמת־הרפואה העיונית והשמושית לכל פרטיה ודקדוקיה, ובקי הוא גם בהיסטוריה המֶדיצינית הכללית, גם בלשונות השֵמיות ובלשון יון ורומי וביחוד בכל ספרי התלמוד ומפרשיו הראשונים והאחרונים. רק חכם כזה מוכשר הוא ללקט את הגרעינים המדיציניים המפוזרים בתלמוד ולתתם, מנוקים ומנופים, לפני הקוראים המבינים בסדר ובמשטר נכון.

הספר מחולק לשמונה־עשר פרקים גדולים ומסודר על־פי סדר חכמת־הרפואה בזמננו, כמו: תורת מבנה־הגוף (אנאטומיה), המחלות ותרופתן בכלל, המחלות ותרופתן בפרט (מחלות פנימיות), תורת־הנתוח (חירורגיה), מחלות־העינים, מחלות־השנים, מחלות־האזנים, מחלות־החוטם, מחלות־העצבים, מחלות־הרוח, מחלות־העור, מחלות־נשים ועוד. החומר המרובה מעובד הוא באוביקטיביות גמורה, שאך אדם מדעי קר מסוגל לה. בכל רגשי הכבוד והיקר, שהמחבר רוחש לבעלי־התלמוד, אינו מפזר להם תהלות ותשבחות, אלא נותן לנו דברים כהויתם, „כלה כמו שהיא״, בלא כחל ושרק ופרכוס. לא לבד חומר מרובה נתן לנו המחבר, אלא אף נתח את החומר לנתחיו והשתדל בכל מה שאפשר להתאים ולהשוות את ידיעותיהם של חכמי־התלמוד בתורת־הרפואה אל ידיעותיהם של חכמי־העמים בדורם של חז״ל. וממילא אנו רואים, שבהרבה דברים קָדמו חכמינו הקדמונים לחכמי אומות־העולם. מלאכה גדולה עשה המחבר, מלאכה וחכמה כאחת, וכל איש, שכבוד התלמוד יקר בעיניו, ירחש לו תודה עמוקה על עבודתו החשובה, שעלתה בידו באופן נעלה מאד. כי ספרו רב האיכות ורב־הכמות (735 עמודים גדולים בתבנית לֶכּסיקון) כתוב בכובד־ראש ובעיון מרובה. כל מלה ומלה שבתלמוד מזוקקת ומנופה בו שבעתים, באופן שאין בו כל חסר ויתר; ואף לשונו הגרמנית נאה היא ומדויקת, ובלי הפריזה אפשר לומר, שספר זה הוא מרגלית טובה בבית־גנזיהן של ההיסטוריה המדיצינית בכלל ושל הספרות התלמודית בפרט.

דווינסק. ד״ר שמואל כהן.

בִּתְפוּצוֹת־יִשְׂרָאֵל.

(XIX).

הבחירות אל הדומה הרביעית. פתרון שאלת „עבודת־ההוה" מפני־מה אנו צריכים לצירים ישראליים דוקא?—פרסום מציאותנו הלאומית ומחאה כלפי עלבון אומתנו. מפעלות־ה„קבוצה". ענין הבחירות באודיסה.— הבחירות בפולין. הבנת המתבוללים הגמורים ואי־הבנת הלאומיים הגמורים. המפשרים.— מצב הבחירות בווילנה. הודעה ואזהרה.— ה„קונגרס הקטן". ההנהגה, שנעשתה אופוזיציה. כשרון של עבודה וכשרון של קמוץ. רעיון ועסק.—הפחה החדש של ירושלים ונאומו בראשון-לציון. מעין הנהגה עצמית. ההשתרשות בקרקע ההיסטוריי

יהודי־רוסיה עומדים עכשיו בפרק הבחירות אל הדומה הרביעית. ואף־על־פי ש„השלח" אינו רוצה להיות אורגאן של היהדות הרוסית בלבד, אלא הוא אורגאן לאומי לכל בית־ישראל, בכל מקום שהוא, אף־על־פי־כן נרחיב הדבור הפעם על עניני הבחירות הללו, לא רק משנם שסוף־סוף רובו של עם־ישראל הוא ברוסיה, אלא ביחוד משום שהרבה הלכות לאומיות אנו יכולים ללמוד מתוך העיון בשאלות העומדות על הפרק בבחירות הללו.

וכי יכולים וצריכים אנו, היהודים הלאומיים, ש„לבם במזרח" אפילו בשעה שהם עצמם „בסוף־מערב", להשתתף בחיים המדיניים של ארצות־גלותנו ולהלחם על חלקנו בחיים הללו ועל מקומותינו במוסדים הפארלאמנטאריים של הארצות הללו? — שאלה זו, שהיתה ימים רבים ענין גדול לסופרים ועסקנים בכל מקום שהמחשבה הישראלית עסוקה בשאלות ופרובלימות ישראליות, וביחוד ברוסיה וגאליציה, מצאה לה, כנראה, פתרון מוחלט. נשאר בתוכנו מועט של „משוללי־גלות" מוחלטים, שחושבים כל ההעסקות בעניני־המדינות לא רק למשולל ערך לאומי לגמרי, אלא גם למביא הפסד לאומי בכמה בחינות, וביחוד בבחינת הֶעָכַּת ההכרה הלאומית הנכונה. ואולם הרוב נכון להשלים עם ההכרח ולהוציא הרבה כחות והרבה עבודה לאומית על עניני פוליטיקה מקומית ומלחמת־בחירות ועסקנות פארלאמנטארית וכל שאר הדברים התלויים בזה ומותנים על־ידי זה. אם יש צורך ליהודי־הגלות – אומרים הם – להגן על עניניהם, אין לנו, הלאומיים[1], רשות לפנות עורף לצורך זה, או להניח את מלואו בידי אחרים, שלעולם לא יעשוהו כהוגן לפי השקפתנו על

---

[1] „הלאומיים", כן. אבל הרי הציוניים הם סוג מיוחד של לאומיים... (העורך).

מצב ישראל בין העמים. צרכי־האומה הגשמיים והרוחניים, בין אלה שיש בהם משום חיי־שעה ובין אלה שיש בהם משום חיי־עולם, צריכים להתאחד בהכרתנו ובהרגשתנו בתור עגיל, שמקבץ את נקודות־ההקף שלו מסביב למרכז אחד, שמשם הם יוצאים ושמה הם שבים.

ואולם יש עוד צד חשוב אחד בדבר, שלא עמדו עליו עד עתה במדה הדרושה. בכל הטענות והמענות, שנשמעו מפי המצדדים בזכותו של ישראל לשלוח לבתי־המחוקקים צירים משלו, עובר כחוט השני רק המוטיב היחידי שבן־ישראל מסוגל יותר להגין על עניני־עמו מבן־נכר, אפילו אם יהיה זה מחסידי אומות־העולם. ועוד מוסיפים ואומרים, כדי לרכך את הלבבות הפרוגריסיביים: עם־ישראל מורדף יותר מכל העמים ומעונה יותר מכולם; ובכן מדת־היושר דורשת, שתנתן לעם זה היכולת לעמוד על נפשו. ואולם באמתו של דבר יש לנו כאן עסק עם תביעה לאומית אחרת לגמרי, שאינה תלויה לא ברדיפות וענויים ולא בצורך־ההגנה. יש כאן לפנינו שאיפה לאומית טבעית וצודקת — להמנות בקהל־עמים, להבליט כלפי חוץ את המציאות הלאומית ואת השויון המוחלט, שאומתנו שוה בבחינה סוציאלית ומדינית עם שאר האומות שכנותינו. משאיפה זו בעצם נובע החפץ להשתתף בחיים המדיניים של ארצות־מגורינו, אף־על־פי שכמובן יש להשתתפות זו גם ערך מעשי, שהרי כך דרכו של עולם, שאין נזכרים לתת זכיות אזרחיות או לאומיות לאיזו קבוצה של אזרחים אלא אם קבוצה זו תובעת את חלקה. אם קבעו באוסטריה לא רק חוקים אזרחיים טובים, אלא גם חוקים לאומיים ישרים בשביל כל האומות חוץ מישראל, שגזלו ממנו את החוקים מן המין האחרון, הרי היתה סבת הדבר רק מה שבאותה שעה לא עמדו היהודים על זכיותיהם הלאומיות, אלא, להיפך, העידו על עצמם, שאינו עם, אלא „כתה דתית". וחוסר־טריטוריה, שנפלינו בו מכל עם, יגרום, שתמיד ימצאו בנו אנשים או צבורים, שכדאי יהיה להם לעשותנו „לא עם, אלא כתה דתית". ואם לא נלחם בהשקפה זו בכל תוקף ולא נכריז בקול רם על מציאותנו הלאומית, אז יקרה לנו גם ברוסיה מה שקרה לאחינו באויסטריה ובשאר מדינות: בהתאסף עמים, לא יחד כבוד יעקב בקרבם, וכאשר יציבו גבולות לזכיות הקולטוריות של העמים, לא נמָנה אנחנו בקהלם ולא ינתן לנו חלק ונחלה בזכיות הלאומיות הללו.

ואם לחשך אדם לומר: דבר זה „שירת־העתיד" היא ברוסיה ומי יודע אם כדאי הדבר לעמוד היום במלחמה על דברים, שעדין לא הגיעה שעתם, — יש להשיב לו תשובה ברורה: יותר מְקֻבָּל מקצוע אחר נכון בפוליטיקה הכלל: „מי שלא הכין בערב־שבת לא יאכל בשבת". ובכן, מי שאינו מאמין באפשרות של יציאה כללית מרוסיה צריך להיות צופה מראש את המאורעות, שיבואו בוודאי גם במדינה זו — מפני שהם נובעים מטבע הדברים — ולכונן את דרכו על־פיהם.

ואולם הכרה זו בשלמותה לא חדרה עדיין אפילו לתוך החוגים הלאומיים שלנו. לכל היותר מצדדים בזכותו של ציר יהודי מפני שיהודי מסוגל ביותר „לדבר את אויבים בשער" ולהשיב חרפה אל חיקם. טעם זה אינו יחידי ואינו עיקרי, כמו שראינו כבר; אבל אף הוא נובע ממקור לאומי טהור.

סוף־סוף יסודה של הלאומיות הוא – רגש הכבוד הלאומי. ואנו הלא נעלבנו באופן גס כל־כך! הלא כל־כך הרבתה הדומה השלישית לרמוס ברגל־גאוה את כבודנו הלאומי, כל־כך הרימו ראש הגסות והחוצפה, כשאך הגיע הדבר אל תכונותינו הלאומיות ואל דתנו ואל מוסרנו. הגיע הדבר לידי כך, שאף את כבוד־האדם נסו לשלול מאתנו! ורק נכון ורצוי הוא, שתתעורר בקרבנו תשוקה עצומה לשמוע מפי באי־כחנו גם תשובה נמרצת על עלבון קשה זה, שישמע בהיכל הטבריי גם קול מחאתה של האומה הישראלית, מחאה שתצא מנפש עזה ומלאה רוח־גבורה ושתהא בה הכרת הערך העצמי שלנו וגם... הכרת הערך של שונאינו...

כי שני הצירים העלובים, שהיו לנו בדומה השלישית, לא מלאו ולא יכלו למלאות אחר משאת־נפשנו – יודעים אנו כולנו. ואולם גם ביניהם היה הבדל: ניסילוביץ היה מלא תנועה ועבודה, ואף־על־פי שעשה לפעמים מעשים בלתי־נכונים לפי השקפתנו, הרי ברור הדבר, שהגיע לידי כך מרוב כעס ויגון. אנו יכולים לשוות בנפשנו את מעמד־נפשו של איש יהודי בעל־נפש, שמֵצר בצרת־עמו ונפגע מעלבונה של אומתו. והנה הוא ממש ככבשה בין שבעים זאבים, מרמס לרגלי שכורים והוליגאנים מחוצפים, מדרס לכל גס־רוח ופרא־אדם, – וכי רחוק הדבר, שיבוא אדם זה לידי קינות ותחינות, ובפרט כשהוא חש את עצמו חסר־כח „להשיב מלחמה שערה"?!...

ולעוֻמת זה היה פרידמאן לא רק משולל כשרון־הדבור, אלא אף מחוסר כשרון־המעשה. אלא שסמך על כהפס של הק"דיים והיה עבד נאמן לווינאבר ו„קבוצתו"; בעוד שניסילוביץ מצא עוז בנפשו לפרוק מעליו את עול הק"דיות. ואעפ"י שאינו ציוני הודה על האמת, שאנו הרבינו להלחם עליה, כי ציר יהודי אינו רשאי להמנות על מפלגה נכרית איזו שתהיה, כדי שיוכל להקדיש את כל כחותיו לעמו. ולפיכך סוככת ה„קבוצה" בכנפי־חסדה דוקא על פרידמאַן אף במקום שכנגדו עומד על הבחירה אדם מצוין כגרוזנברג, שאינו ציוני ולא לאומי אדוק, אלא שאף הוא אינו רוצה להיות כפוף למפלגה נכרית ולא ל„קבוצה" הווינאַברית. ונגד ניסילוביץ הועמד על הבחירות עורך־הדין קלמנוביץ, שאמנם הוא דברן יותר מצוין, אבל בתור עסקן יהודי לא ידעניהו עד הימים האחרונים... הן אמנם, זה עתה הגיעתנו השמועה, שגרוזנברג הוצא מרשימת הבוחרים בקובנה. אבל, ראשית, עדיין יש תקוה לשוב ולהכניסו, שהרי ה„צֶנזוס" שלו הוא, לדברי רבים, „כשר וישר" לגמרי; ושנית – הלא על הרוחות המתהלכות בקרבנו אנו דנים. והרוחות הללו לא נשתנו למן מלחמת הבחירות של הדומות השניה והשלישית, למרות מה שנתנסינו בינתים בנסיונות כל־כך הרבה. כאז כן עתה נשארו בני־ה„קבוצה" עבדים נרצעים למפלגות בלתי־יהודיות והם מכריעים את הכף בפוליטיקה ה„ביתית" שלנו אך לפי צרכיהן של המפלגות הללו. ודבר זה הובלט ביותר בנוגע להבחירות באודיסה.

באודיסה הועמדה קאַנדידאַטורה ציונית – כנראה, היחידה בכל רוסיה. אמנם, פה ושם נוצצות ידיעות גם על קאַנדידאַטורות ציוניות אחרות, אבל כשם שהן ניצצות כך הן נובלות בלי השאיר זכר במהלך־הענינים. אפילו

הקאנדידאטורה של כ ה ן - ב ר נ ש ט י י ן ב ק י ש י נ ו ב, שלפי השמועה היה לה בסיס נכון. הוסרה מעל הפרק על-ידי מכתבו של ה„קאנדידאט" עצמו בעתון Бессарабская Жизнь, שבו הודיע הד"ר כ.-ב., שלא עלה אף על דעתו לעמוד לבחירה, אף-על-פי ש„מאיזה צד" הציעו דבר זה לפניו. ואמנם, יהודי-ביסאראביה אפשר שהיו יכולים לרכוש להם מאנדאט אחד אילו היו מתאחדים עם מפלגת-קרופֶּנסקי כנגד מפלגה-הפּורישקיבישׁים. אבל עדיין לא הוברר, אם מותר לעשות כדבר הזה על-פי ה„שלחן-ערוך" הפּרוגריסיבי...

ובכן יש לני לעת-עתה רק קאנדידאַטורה ציונית אחת וגם זו הועמדה בעצם לא על-ידי המפלגה הציונית בתור ק א נ ד י ד א ט ו ר ה מ פ ל ג ו ת י ת, אלא על-ידי הציוניים האודיסיים ובשים-לב ל ת כ ו נ ו ת י ו ו מ ע ל ו ת י ו ה א י ש י ו ת של קאנדידאַט זה. ואמנם, יש לו למר ז'אַ ב ו ט י נ ס ק י כל המעלות, שיש לנו צורך בהם ברגע זה, ולא לבד בבחינה הלאומית, אלא גם בבחינה האישית והאזרחית-הכללית. לא רק היהודים, אלא אף הרוסים עצמם מבקשים עכשיו צירים בעלי אישיות בהירה ומוצקת, שיהיו יכולים להוציא את המדינה מן הבוץ שנשקעה בה. וז'אַבוטינסקי הוא אישיות בהירה ומוצקת כזו, וביחד עם זה הוא בעל כשרון-דבור מצוין ונכון להלחם בכל כחו על הזכיות הישראליות, האזרחיות והלאומיות. ו ר ק מ ח מ ת ז ה, ולא מחמת טעמים ופניות מפלגותיות צרות-עין, העמידו הציוניים את הקאנדידאַטורה של ז'אַבוטינסקי באודיסה.

אבל בעלי ה„קבוצה" – חשבונות אחרים להם. מה שטוב ליהודים אינו חשוב באותה מדה, שיכריע בבחירת הקאנדידאַטים. ואפילו מה שטוב למדינה בכלל אינו חשוב כל-כך. יקר להם רק מה שטוב לק"דיים ולאותה ה„קבוצה" הקטנה, שמסתתרת בפטרבורג ומשם היא מוציאה כרוזים ופקודות להיהדות כולה. ולאסוננו הגדול יש ל„קבוצה" זו השפעה על הרוב מפני שבני-בריתה הטבעיים הם בכל מקום אותן הקבוצות, שאף-על-פי שהן קטנות במספרן ופעוטות בערכן הלאומי, יש להן כח מרובה מ צ ד מ צ ב ן ה ח ב ר ו ת י מפני שחבריהן הם בעלי-הון ובעלי-דיפלומים. – ואחרי שיש חשק מרובה להק"דיים להשאיר לעצמם את המאַנדאַט של הקיריה השניה שבאודיסה ולחברי ה„קבוצה" – לעטר אחד מחבריהם בעטרתו של ציר – דבר, שהוא כמה לו למן הדומה הראשונה – מוכנת ומזומנת ה„קבוצה": א') לשים לאַל את משאת-נפשה של היהדות הרוסית כולה, הרוצה לראות על במת הפארלאמנט הרוסי אדם בעל לשון-למודים; ב) לעשות מעשה על אפם ועל חמתם של כל יהודי אודיסה – מלבד קבוצה קטנה של בעלי-הון (מקצתם ולא כולם) ושל מתבוללים-עקשים, – וג') להעמיד בסכנה עצומה לא לבד את הקאנדידאטורה הציונית, אלא אף את הקאנדידאטורה הפּרוגריסיבית בכלל.

וכך נולדה ה„קומבינאציה" המוצלחת של ניקולסקי – סליוזברג, שעוררה התמרמרות מרובה בכל חוגי הצבור האודיסי, היהודי והבלתי-יהודי, ועוד יד המחלוקת נטויה על העיר הזאת והיא הולכת ומתלקחת יותר ויותר!...

ומלאים ענין הם גם ה ב ח י ר ו ת ב פ ו ל י ן ה ר ו ס י ת. מתחלה, קודם שנתברר המצב, רצו הרבה מיהודי פולין, ביחוד מן הלאומיים שבהם, להמנע בכלל מלהשתתף בבחירות מפני שהיו בטוחים, שלא ישאו לנו שום פרי ריאלי – ולמה נכנס בריב

עם הפולנים בשעה שאין לנו שם תקוה ממנו והוא עלול להרע לענינינו יותר משיוכל להיטיב אפילו אם נכריע בדעותינו את הכף לטובת מפלגה זו או אחרת. שהרי אין בפולין אף מפלגה אחת, שתהא נקיה מאנטישמיות בהחלט?... ואולם בינתים נתגלה דבר, שהפתיע לא לבד את יהודי־פולין, אלא גם את יהודי־רוסיה כולם: נתברר, שגם בווארשא וגם בלודז (ואולי עוד במקומות אחדים) נתרבה מספר הבוחרים היהודיים באותו מספר, שהם נעשו הרוב בין הבוחרים שבערים הללו ויש בכחם בלבד, גם בלי עזרת אחרים, לבחור צירים כחפצם.

סבת החזיון הוברר כבר בעתונות. זהו ה„מתוק שבעז", הצד הטוב שברע, שיש בהכבדת העול של מסים וארנוניות, שמכבידים תמיד, וביחוד בזמן האחרון, על הסוחרים ועוזרי־המסחר ושוכרי־הדירות היהודיים. מפני־כן מתרבים משלמי־המסים, וממילא גם בעלי זכיות־הבחירה מקרב היהודים. ואולם איך שיהיה, והעובדה, שיש ליהודים רוב מוחלט גם בווארשא וגם בלודז, הטילה סער גדול גם בעתונות וגם בחוגי העסקנים היהודיים. והדעות נחלקו: וכי ראשים היהודים להשתמש במציאה, שנפלה בחלקם בהסח־הדעת, או לא? —

ומחלוקת זו נפלה לא לבד בין הלאומיים והמתבוללים, אלא אף בפנים המפלגות עצמן. נמצאו לאומיים, שמחו כנגד הנסיוז לגזול מאומה איזו שתהיה את יתרונה הלאומי בעיר־הראשה שלה, והיו לאומיים אחרים, שהניחו ליסוד מוסד, ש„הצדק והמשפט הם דברים בטלים, כל כמה שאינם נשענים על הכח, שיש בידו לשלם מכה תחת מכה ורעה תחת רעה"; ומאחר שיש לנו עם הפולנים חשבונות ישנים בדבר כמה מכות ורעות, שעשו ועושים לנו, ומאחר שלא נתנו לנו לבחור מפולין ביהודי אף לדומה אחת משלש הדומית, — ובכן בואו ונשלם „רעה תחת רעה"...

ואף בין המתבוללים נחלקו הדעות. הד"ר נוסבוים הוציא כרוז לאחיו בבקשה כפולה ומכופלת, שלא יגעו במאנדאט הווארשאי, יען כי אף אמנם „גם היהודים פולנים הם", אבל סוף־סוף „אינם פולנים לגמרי". ובכן, למען טיבת המולדת וטיבת עם ישראל עצמו, אל נא נתן ליצר־הרע לשלוט בנו; ולא לבד שאין אנו ראשים לבחור ביהודי, אלא אף לא לבחור בציר פולני פרוגריסיבי, מפני שרוב הפולנים רוצים דוקא באנטישמי, ועלינו ללכת „שלובי־זרוע" עם הרוב של האומה הפולנית (כלומר: עם ה„נארודוביים", שהם האנטישמיים היותר גרועים...). — ולעומתו עומדים מתבוללים אחרים וטוענים, שדוקא משום שהם מרגישים עצמם פולנים גמורים רוצים הם לבחור ביהודי, כדי להראות, שגם היהודי יכול להיות והנהו פולני טוב ונאמן לעמו ומולדתו.

ומעניין הדבר, שחלק מן הלאומיים שלנו לא שם לב, שהדעה האחרונה היא באמתו של דבר ההגיון הנכון של ההתבוללות. צריך להיות עבד נבזה כהד"ר נוסבוים כדי שלא להבין את הדבר, שדוקא ההכרה הלאומית הנכונה והקונסקווינטית אינה נותנת לנגוע במאנדאט הווארשאי, שהוא קנין לאומי של האומה הפולנית מפני שווארשא הוא העיר־הראשה ומרכז־הרוח של אומת־פולניה המדולדלת. ואנו, היהודים הלאומיים, העומדים על בסיס הזכיות ההיסטוריות, שיש לאומה על ארצה, אין אנו יכולים לגזול מן הפולנים את הכרת יתרונם הלאומי (לא האזרחי) בפולין אפילו אם הפולנים התנהגו עמנו שלא כשורה. ודוקא המתבולל הגמור צריך להרים,

קול־זועה כנגד השקפה זו, שהרי הוא הושב את עצמו ל ב ן מ מ ש של האומה הפולנית ושל הקולטורה שלה, — ולמה, איפוא, לא יהיה זכאי ליהנות מן הרכוש הלאומי של אר־צו? ולמה לא יהא יכול גם הוא, כבן־עמו הנוצרי, להיות בא־כחה של האומה הפילנית? נדירת־ההנאה של היהודים מן המאנדאט הווארשאי הוא מכת־לחי לההתבוללות הקינסקווינטית — דבר זה מבינים המתבוללים בווארשא ואיך לא יבינוהו הלאומיים שלנו? !...

ואולם יש גם מפשרים: יש מודים, שאין לני לנגוע במאנדאט הוואַרשאי, אבל דורשים הם, שנבוא בדברים עם המפלגות הפולניות על־דרך „שמור לי ואשמור לך", כלומר, שתמורת המאנדאַט הווארשאי ימסרו לנו את המאַנדאַט בלודז (כחפץ אחדים) או יסייעו לנו בווילנה ובהורודנה (כמו שדורשים אחרים). מנקודת־המבט שלנו אין לעשות סחורה בדברים, שאתה חייב לידור הנאה מהם. אם באנו לכלל הכרה, שרכישת המאַנדאַט היחידי של הפולנים בווארשא היתה נחשבת ל ג ז ל ל א ו מ י, שוב אין לנו להביאו בחשבון בשום קומבינאַציה מדינית. ואולם אפילו לדעת אלה, שאינם „אסתניסים כל־כך", אין כל אלו אלא דברים בטלים. בלודז אין ליהודים לעת־עתה שום קאנדידאט הגון. בהורודנה נחשב בתחלה מר ס ו ק ו ל ו ב לקאנדידאט של היהודים, ובהור יהודי פולני היה מוצא בודאי איזו סעד גם בקרב הפולנים שבליטא; אבל זכוהו נפסלה, וכנראה, אין תקוה להשיבה אליו,–ובלעדיו אין איש נקרא בשם בתיר קאנדידאַט רצוי ליהודים. ו ב ו ו י ל נ א הדברים יגעים לגמרי. לכאורה היתה שם יכולת לבחור אפילו ש נ י צ י ר י ם י ה ו ד י י ם, שהרי גם בפלוגה הראשונה וגם בשניה של הבוחרים העירוניים יש רוב מוחלט ליהודים, ועל־פי הדין נבחרים הצירים מן הערים ד ו ק א מ ת ו ך ה ב ו ר ר י ם ש ל ה ע ר י ם. אולם ה„ועד היהודי" ששם הוא כמעט כולו מבני־בריתה של ה„קבוצה" הפטרבורגית, ואף שם, כמו באודיסה, נעשתה הפוליטיקה היהודית רק סניף לפוליטיקה הק״דיית ו ט פ ל ל ז ו. איזו פוליטיקה היתה שם לק״דיים–דבר זה עדיין לא נתגלה לגמרי; ואולם דבר זה ברור הוא: הרבה גרם לפוליטיקה זו אותו גרוזנברג עצמו, שגם יהודי־ווילנה רוצים היו לשלחו אל הדומה כיהודי־קובנה, והוא היה. איפוא, גם בווילנה אבן־נגף להפוליטקה הק״דית־הווינאבריה... עכשיו הוסרה הקאנדידאטורה שלו מעל הפרק בווילנה לגמרי ועדיין לא שמענו את מי אומרים בעלי הקבוצה להעמיד תחתיו בווילנה.

הקורא רואה כמה מסובך ומבולבל המצב כמעט בכל המקומות, שאחינו אימרים לבחור שם צירים יהודיים: במקום שיש לנו איזו תקוה, אין לנו קאנדידאטים רצויים, או–יש כאלה יתר על הדרוש. באודיסה, למשל, מתחרה בז׳אבוטינסקי וסליוזברג, שסוף סוף צריך להודות, שגם שניהם תופסים מקום ידוע בשדה העבודה הצבורית שלנו,–עוד שלישי, מר סאַקר, שכל זכותו לבקש לו מאנדאַט מאת עם ישראל הוא–מה שהוא דימוקראַט, שהרי חוץ מזה לא הספיק עדיין „להתגלות" בשום עבודה צבורית ולאומית... ומה יהיה בסופו של דבר? האמנם נצא גם הפעם, כמו מן הבחירות לדומה השלישית, וידינו על ראשינו, למרות מה ש ב כ ל ל התנאים לבחירות של יהודים הם עכשיו בהרבה מקומות נוחים יותר מאז ולמרות מה שבעצם אין עכשיו ריב־מפלגות

ומלחמות־מפלגות ברחיבני כמו שהיו אז!... אם יהיה כדבר הזה, אז תחול כל האחריות על ראשם של אותם הפולימיקנים, היושבים בפטרבורג ומצודתם פרושה על כל ערי־התחום. ויודעו־נא, שהפעם אין נלחמים בעד נצחונה של מפלגה זו או אחרת, אלא בעד הצורך הנמרץ של השעה, שתהיה לעם־ישראל ריפריזֶנטאַציה לאומית הגונה בפארלאַמנט הרוסי ושהצירים היהודיים יהיו הפעם אנשים הראויים על־פי כשרונותיהם ותכונת־רוחם להיות באי־כחה של האומה!

ובמרכז־המאורעות של העולם הציוני עומד הפעם „ה ק ו נ ג ר ס ה ק ט ן", כלומר, אותה אסיפת העסקנים הציוניים מכל המוסדים, שנקראת גם בשם „קינפרנציה שנתית" ושמצאה מקום ב ב ר ל י ן בימי י"ט—כ"א אלול ש"ז.

בקונפירנציה זו עמדה ההנהגה החדשה בפעם הראשונה לפני בוחריה ונתנה דין־וחשבון מעבודתה—וזהו מה שעורר תשומת־לב מיוחדת מצד הקהל הציוני.

הכל יודעים, שאף האיפוזיציה מן הקונגרסים התשיעי והעשירי לא תלתה בהנהגה החדשה, שנבחרה על־פי הוראתה, תקוות מרובות ביותר. לא מפני שהאמינה אופוזיציה זו בכחותיהם של האנשים החדשים התקוממה להישנים ונלחמה עמהם. רק מפני שכבר שבעה די עמל וצער במלחמה כנגד חוסר־כשרונה של ההנהגה הישנה, החליטה האופוזיציה להעמיד במקומה הנהגה חדשה, תהיה איזו שתהיה, כדי לשים קץ פעם אחת למנהג ה„חזקה", שהתחיל משתרש בתוכנו. ולפיכך יכולים אנו לשמוח על שנתגלה עתה, שבמשך שנת־עבודתה הראשונה עשתה ההנהגה החדשה דברים של ממש וכמעט שאפשר לנו לשבוע רצון ממנה.

עיקר־העיקרים היא, כמובן, „העבודה המעשית בארץ־ישראל". וההנהגה החדשה לא לבד שלא שמה מעצורים על דרכה של עבודה זו, כמו שהיתה עושה ההנהגה הישנה לפעמים, אלא, להיפך, עבדה בעצמה ועזרה על־יד אחרים בעבודה, באופן שהיתה הצדקה לד"ר ט ש ל י נ ו ב לציין בהרצאתו החשובה את העובדה, שההסתדרות הציונית תופסת עתה מקום חשוב בכל מקצעות העבודה הישובית והחנוכית־הלאומית בארץ־ישראל, בעוד שלפני הקונגרס השמיני עדיין היו יכולים לבוז לה בארץ־ישראל, כי לא היה לה כמעט שום בסיס ריאלי בארץ.

ואף בעבודה התרבותית ובמקצוע האגיטאציה והפרופאגאנדה הורם ערכו של הועד־הפועל המצומצם ורשומו בחיי־המפלגה נעשה ניכר יותר ויותר. ההנהגה החדשה ידעה למצוא לה את האנשים הראויים להיות מפרסמים ומפיצים לרעיון הציוני; וכשהם באים לאיזה מקום יש להם מה להגיד לעם הבא לשמוע את דבריהם וגם להחברים־העסקנים. כשהם באים לארצות ולקהלות, הם מביאים שמה סיסמות לאומיות מלאות־ענין,—מה שלא יכלו לעשות שליחי ההנהגה הישנה, ששאלת הכסף והעסקים היתה לה עיקר...

ואולם בדבר אחד היתה ההנהגה הקודמת עולה באמת על זו של עכשיו: בכשרון לקמץ בהוצאות ולהתאים את הצורך אל היכולת... ובמקום־התורפה הזה של ההנהגה החדשה נגעו אלה, שהיו לפנים תופשי־השלטון ועכשיו נעשו האופוזיציה; וולפסון, מארמוריק, יעקובס קאַן ועיד. הם התנפלו על הועד־הפועל המצומצם ומצאו מגרעות בעבודתו בכל הנוגע למשק האחוזות

הנהגת המוסדים הציוניים שבארץ־ישראל. בטענות הללו היתה מקצת אמת, ואולם המתנפלים שכחי על־פי רוב, ש„אין אינאה בקרקעות" ושהציוניות אינה עסק, אלא רעיון ותנועה לאומית. אופיי בשבילם היא קובלנותם על התמיכה הנתֻנה לעתון העברי של המפלגה: מאחר שהוא משמש כלי־מבטא לציוני־רוסיה בלבד (sic!), חייבים לפרנסו ציוני־רוסיה לבדם. ואולם העתון Die Welt, שהוא באמת אינו אלא כלי־מבטא לציוני־אשכנז בלבד, שהרי בערכו ה„דיפלומאטי" לא יאמין עתה אפילו תינוק, – הוא צריך וצריך לאכול אלפים ורבבות מקופת־המפלגה. השקפה כזו היא ברוח ההנהגה הקודמת לגמרי...

בקורת חריפה מתח הד"ר מארמוריק גם על עבודתו המדינית של הועד־הפועל המצומצם: הוא טען, שוע"פ זה סר מן היסודות של הציוניות המדינית ההֶרצלית ונטה לצד חבת־ציון ר"ל. טענה ישָׁנה של כל אלה, שמצטערים על חלום נעוריהם שגז ואינם רואים, שהזמנים נשתנו ותנועתנו עמהם... כנגדו עמד סוקולוב והגין על מדיניותו של הועד־הפועל החדש, ומתוך הרצאתו נודעו לנו שני דברים חשובים: ראשית, שבכל דבר הנוגע לעבודה מדינית היה הועה"פ נמלך בנורדוי. והארי הזקן הזה מלא את חובתו בתור „עבד־המפלגה" והיה עם היעד החדש כאשר היה עם הקודם, למרות מה שנורדוי עצמו היה והוה מן המשמרים ביותר בנוגע לציוניות ההרצלית, – מה שנותן כבוד ויקר למנהיג הזקן; ושנית, שהועה"פ השתדל להיטיב את יחוסי אנגליה אל הציוניות, ואף הבטיח לנו מר סוקולוב, שבקרוב יתגלה לעינינו איזה מעשה גדול, שיעיד על הטבת היחוסים האלו...

אין אנו יודעים לאיזו דברים שלא נתנו להגלות רמז הפעם מר סוקולוב, ואולם בזה אין אנו מסופקים אף רגע, שאת המטרה להטיל סֶנסאַציה בתוך הקהל הציוני ולעירר תקוות. נפרזות – החטיא מר סוקולוב בודאי... ודבר זה בלבד אפשר שהוא מוכשר להקל את עוונו, שעָוָה בהודעה „דיפלומטית" זו: אילו היה לנו גם היום קהל נוח להאמין, הָיינו צריכים למחות בכל תוקף כנגד הנסיון להרכיב את המיתודה של ימי־הרצל בשיטת־עבודה של זמננו. על טרימש אמר הרצל פעם אחת: „זהו באַרון הירש, רק בלי המיליונים". יזהרו נא מנהיגינו החדשים, שלא נצטרך לומר עליהם, שהם הרצלים, אך בלי כשרונותיו של זה!...

ומה שנוגע לעבודת הישוב בארץ־ישראל, הוכיחה הקונפירינציה עוד הפעם מה שיודעים אנו כולנו, המתבוננים מקרוב אל התפתחות החיים שם. רכושנו בארץ־ישראל הולך וגדול! – זוהי הבשורה המשמחת, שמביאה לנו עתה כל אספה ציונית ושהביא גם ה„קונגרס הקטן". אנו תופסים מקום חשוב יותר ויותר גם בחיים הכלכליים של המדינה וגם בחייה התרבותיים. ואולם הרכוש היותר גדול, שרכשנו לנו במשך שנות־עבודתנו האחרונות, הוא–ההכרה, שאנו עומדים על הדרך הנכונה, המוליכה בודאות אל מטרתנו. אנו חייבים רק להוסיף וללכת בה בלי הרף ובלי לֵאות!

ודבר זה למדנו בשבועות האחרונים גם מבשורה משמחת אחרת, שבאה אלינו מארץ־ישראל. אנו מדברים על בקוריו של הפחה הירושלמי החדש במושבות־יהודה ונאומיו ברחובות ובבית־העם הראשוני במעמד הועדים של כמעט כל מושבות־יהודה. הדברים האלה היו כעין דֶקלאַראַציה של האנשים

החדשים שעמדו בראש הממשלה העותמאנית במקומם של הטורקים הצעירים הפחה הגיד להם, שהממשלה מכרת ברצון את פעולתם הקולטורית והאגריקולטורית של היהודים המתישבים בארץ־ישראל ואינה רוצה אלא שיקבלו עליהם את הנתינות העותמאנית. הממשלה יודעת, שאין היהודים באים בכחן של ממלכות זרות והיא נכונה לתמוך בידי היהודים ולהקל עליהם בכל מה שאפשר. „חוקים חדשים אי־אפשר לי ליצור – אמר הפחה – אבל את החוקים הקיימים אשתדל לפרש ולבאר באופן שיהיו להועלתכם ולטובתכם". השיטה של הממשלה החדשה– אמר להלן – היא שיטת הדיצֶנטראליזאציה. כבר קבלתי הוראות ידועות במובן זה ואני יכול להבטיחכם, שגם בנוגע למושבות שלכם תהיה שיטה זו שלטת. שום אדם לא יתערב בעניניכם הפנימיים וחפשים תהיו לפַתֵּח את רוחכם ואת הקולטורה שלכם כאשר תאוה נפשכם. לפי החוקים השוררים תוכלו ליסד לכם בכל כפר, שמספר יושביו נתיני־טורקיה מגיע למאה איש, גם הנהגה עירונית עצמית (בְּלַאדָיה) עם משרת ראש־העיר (רַאש־אַל־בלאדיה) ועם כל יפוי־הכח והזכיות, שיש למוסדים כאלה. כמו־כן יכולים אתם לכונן לכם מן השומרים שלכם ז'אנדאַרמריה, שתהאשר על־ידי הממשלה ותקבל ממנה, ביחד עם יפוי הכח, גם תלבושת של ז'אַנדאַרמים וכלי־זין. ולסוף יכולים אתם לכונן לכם חבור טיליפוני בין המושבות ביניהן לבין עצמן וביניהן ובין הערים הסמוכות. לכל הדברים הללו אני יכול לתת לכם את הרשיון תיכף־ומיד, מבלי להמתין על אישור מקושטה"...

אין אנו מתלהבים לדברים כאלה ואין אנו רוצים להלהיב בהם את קוראינו. ראשית, כבר נתנסינו בכמה נסיונות ואנו חייבים, איפוא, לדעת, שמשטר עובר ומשטר בא, ואין משטר שאפשר, לנו להשען עליו בהחלט. ושנית – וזהו העיקר – שום משטר, שבעולם ושום נטיה פנימית של שר ומושל אינם יכולים לשנות ממטבע שטובעים החיים עצמם. ובכן, אם נתפוס בארץ־ישראל מקום חשוב בחיים, לא תהא באפשרותו של שום משטר שבעולם לדחותנו משם ולשלול מאתנו את היכולת לחיות בארצנו ועל־פי רוחנו. אבל אם נהיה „המועט מכל העמים" אפילו בארצנו ההיסטוריה, מי יודע, אם נעציר כה להחזיק מעמד לאומי אפילו אם המשטר יהיה על צדנו? אמת זו לא תזוז לעולם ממקומה. ואולם, אם לא עובדה קבועה, הרי רמז גדול יש בודאי בנאומו של הפחה הנזכר. רמז לָמָה שֶׁיָּכוֹל להיות בארץ־ישראל ומה שיהיה שם בודאי אם תהיה עבודתנו הלאומית הגדולה בארץ הולכת ונמשכת בזריזות ובהתאמצות כל הכחות. דברים כאלה לא יִשָּׁמעו וּפֶרספֶקטיבות כאלו לא יתגוללו לפני שום מתישבים יהודיים בשום ארץ מן הארצות; דברים כאלה יוכלו לשמוע רק יהודים, שהתישבו בארץ־אבותיהם, במקום שהם משתרשים מאליהם השתרשות עמוקה בקרקע ההיסטורי ובמקום שגם עתה, כשאנו שם עדיין רק קומץ קטן, כבר תפסנו מקום חשוב כל־כך וכבר נעשינו גורם כלכלי, תרבותי וצבורי ניכר ובולט כל־כך, עד שאי־אפשר לעבור עלינו בשתיקה ומן ההכרח הוא או להלחם בנו או לבקש קרבתנו!

יהודי־פשוט.

הַחוֹק וְהַחַיִּים.

מאת

ד״ר שמואל משה מלמד.

בראשית היה החוק המוסרי, חוק האדם בחברה. היחיד הכיר, שקיומו בטוח רק בקבוצה, מפני שהאדם הוא הבריאה היותר חלושה בערך ואי־אפשר לו להלחם מלחמת־הקיום לבדו. למרות מה שהאדם היחיד הוא עולם קטן בפני עצמו עם חוקים וכללים ידועים, שנקבעו בו מראשית בריאתו, היה מוכרח לוותר על חלק מאישיותו, שמוציא אישיות אחרת, ולעמוד תחת החוק המוסרי, שפועל על האישיות כדקדוק על הלשון, שאף היא סובייקטיבית בעיקרה. וויתור זה היה צווי מוחלט של קיום־המין ושל־הקבוצה: כשם שאין היחיד יכול להלחם מלחמת־הקיום לבדו, כך אף הקבוצה אינה יכולה להתקיים כל־זמן שכחותיו של היחיד אינם מוגבלים על־ידי החוק בתור מפלס־דרכיה של הקבוצה. רק על־ידי צמצום־הכחות של היחיד היתה הקבוצה יכולה לבצר את מעמדה ולהגן על היחיד שנשהעבד לה. כך הלך ונתהוה החוק והלכה ונצטמצמה האישיות. — ואחרי שקיום בטוח בחייה של החברה הביא שלוה בנפשו של היחיד היה האדם יכול להסתכל בטבע. וכשהסתכל בסביבתו הטבעית הכיר חלופים מתמידים וחזיונות חוזרים; וכך הכיר במציאותו של חוק־הטבע. תחת רִשמה של הכרה זו העביר את התמידיות ואת הנצחיות של חוק־הטבע אל החוק המוסרי־החברותי, חוק־האדם. וכך נקבע במחו של האדם הקדמון ה„חק־עולם ולא יעבור״.

אבל למרות כל זה נתגלם הפרוצס של השתעבדות היחיד לחברה רק מעט־מעט. האדם הקדמון, בכחותיו הפסיכולוגיים המרובים, בלבו החי והצמא לרשמים ולמפעלים, השיב על כל רושם שקבל מן החוץ בכח חיוני ובהתלהבות יתרה, שאינה מתאמת עם תנאי־הקיום של החברה. ובה במדה, שהתפרצו הכחות הסובייקטיביים ונסו לחתור חתירה תחת בנין־החברה, — באותה מדה עצמה התגבר החוק והגיע עד לרשעה ולאכזריות. וכשהשתובב היחיד עד שהחברה לא יכלה להתגבר עליו, קמו בעלי־המוסר, שהם תמיד בטויה של „הכרת־המין״, וקראו: „החוק הוא החיים ומי שמחללו פוגע בחיים, בחיי־עצמו״. או: „החוק הוא חוק־עולם ואין לכם רשות לשאול מה לפנים ומה לאחור, למה ומדוע״. פתגמם של באי־כח־החברה ביהודה העתיקה ידוע למדי: „כי היא (התורה, החוק) חייכם ואורך־ימיכם״. או: „כה אמר ה׳״. „כי פי ה׳ דבר״, כלומר: „חק־עולם ולא יעבור״. ומעין זה קראו גם באי־כחה של החברה היונית

העתיקה, היראקליטוס, סוקראטס ועוד. ההבדל שבין חוק־האדם ובין חוק־הטבע עדיין לא היה ידוע והחוק הראשון היה נצחי בעיני הקדמונים כהחוק השני, ולפיכך היה יכול ה„מוסרני" להדגיש את נצחיותו של חוק־האדם. לבעל־המוסר עצמו היתה הוודאות, שחוק־האדם מתקיים מראשית־הנצח ויוסיף להתקיים עד סוף כל הדורות. ואמנם, תולדות המושג „חוק" בּוָין מוכיחות, שחוק־האדם קלט את תכנו של חוק־הטבע: פירושה של המלה nomos ביונית של התקופה שקדמה להסופיסטים הוא חוק מוסרי וחוק טבעי כאחד.

וכשם שסייעה הסתכלותו של האדם הקדמון בסביבה הטבעית לקביעותו ולשכלולו של החוק המוסרי, כך סייעה ההסתכלות בסביבה ההיסטורית בחיי החברה, המדינה ועוד) להריסת החוק המוסרי במובן של „חק־עולם ולא יעבור". כשהסתכל האדם בחיים שבסביבתו הכיר, שאין עמידה נצחית. הוא הוא ראה בהם את ממשלת־המקרה, את הדחיפות ואת הנגיפות שבחיים. שבאות בלי הכרת חוקי—וספק התחיל מתגנב להוך לבו. מי קבע את החוק? מה מקורו ויסודו? מי הוא האבטוריטט, שגזר אותו בתור גזֵרה שאין אחריה כלום?—וספק זה חזר והחיה בקרבו את הכחות הפסיכולוגיים והעיר בו את האינסטינקטים הנרדמים: כשהתחיל להטיל ספק בנצחיותו של החוק חזר להתקומם נגדו... כיון שהחוק חדל להיות „חק־עולם ולא יעבור", מיד אבד הרבה מכחו ומגבורתו ועמודי־החברה הלכו ונתרופפו. ושוב אבדה הקבוצה את ממשלתה על היחיד שהשתובב. וברגע של סכנה זו חוגרים הכחות הסיליקטיביים (כלומר, כחות השמירה העצמית) של הקבוצה את שארית־אונם ועל־ידי מעשה גבורה מוסרית או שכלית הם מעבירים את האדם מספקותיו (אולי רק לפי שעה) ומצילים בזה את הקבוצה מכליון. התגברות האופוזיציה במדינה מסתיימת תמיד במלחמה עם „אויב" חיצוני—זהו כלל גדול בפוליטיקה. על־ידי התנועות, שנבראות על־ידי מעשה־הגבורה של הכח הסיליקטיבי של הקבוצה, משתתקת הסובייקטיביות המתגברת, והשתתקות זו מוליכה שוב אל צמצום הכחות הפסיכולוגיים של היחיד. וכך מוציאים החיים עצמם מתוכם כחות כלליים, שמתגברים על הכחות הפרטיים. אין כאן לא מסתורין ולא מעשי־נסים. הפרוצס הוא פשוט וטבעי. גאון־הקבוצה (האומה או המדינה), שהוא מרכז הכחות המוסריים של הקבוצה, מביט על הדברים מנקודת־המבט של הנצח ומתכוין תמיד כלפי קיומו של הכלל. ובשביל כך אנו רואים אותו תמיד עומד ועוסק בבצור קיומו של הכלל. הכלל מושל על החוק השוכן בקרבו, בעצמותו, והכח הסיליקטיבי מרגיש ביותר את מציאותו של חוק זה. ולהכח הסיליקטיבי נדמה אף מטעם זה שהחוק האימאננטי של הקבוצה מתקיים מראשית־הנצח ויתקיים עד סוף כל הדורות [1]. וכך הולך ומתגלם הפרוצס ההיסטורי בתור תוצאה של מלחמה תמידית בין שני הכחות, כח־היחיד וכח־הכלל. הכח הכללי משתמש בכל האמצעים כדי להתגבר על כח־היחיד, על הכח הפסיכולוגי, ולהיפך. השלום יכול להשמר רק על־ידי ויתורים וקונצסיות משני הצדדים וכל התגברות של הכח האחד או השני מזיק לשניהם. ואמנם, כל פוליטיקה אמתית שואפת תמיד לפשרות בין שני הכחות. אבל

[1]) עיין בספרו של R. Eucken, Grundbegriff der Gegenwart, SS. 173—187.

כל אחד משני הכחות האלה שואף לממשלה בלתי־מוגבלת על השני ורק לעתים רחוקות מצליח הגאון המדיני להשלים ביניהם. החיים הפשוטים, תנועות האטומים החברותיים, הם כח איתן וכביר ולפעמים הוא יותר חזק מן החוק, שאף הוא נולד בחיים ועל־ידי החיים [1]. החוק, בתור בטוי של הכלל, לא תמיד הוא מביא כח זה בחשבון. ובאותה מדה, שהוא שואף להכניעו כולו, באותה מדה עצמה הוא מעורר אותו לחיים ולפעולה. לא ה„נומוס" של היונים ולא החוק של ה„אל הגדול, הגבור והנורא" היו מצליחים תמיד למשול בחיים ממשלה בלתי־מוגבלת. סוף־סוף אי אפשר להקיף את החיים עם כל תנועותיהם השונות, עם כל זרמיהם הסוערים ועם חזיונותיהם הכבירים בפורמולה אחת אפריורית. אפילו החוק האמתי וה„נצחי" של הקבוצה, כלומר, החוק האימאננטי שבה, היא בעצמו חוק פסיכולוגי, שאי־אפשר להעמידו על פורמולה אחת. הסובייקטיביות העתיקה מעולם לא נכנעה כולה מלפני החוק, למרות מה שהחוק היה „נימוס", כלומר, חוק נצחי או חוק של „אל גדול, גבור ונורא".–פעם בפעם היתה הסובייקטיביות יוצאת להלחם בחוק ונסתה את כחה לנצח אותו. בימים הראשונים של החברה היונית סרב הכח הפסיכולוגי לבוא תחת עולו של החוק ובימיה האחרונים סרב לזה הכח השכלי. גם הכחות הפסיכולוגיים של האדם העברי הקדמון נסו מעת לעת להלחם בחוק ולהתגבר עליו. אופן־המלחמה ידוע: „מאסו בתורת אל, סרו מן הדרך, הלכו ועבדו אלהים אחרים" וגו'. אבל האל הגדול, הגבור והנורא נלחם כאל גדול, גבור ונורא ונצח את החיים ודחק את האדם לתוך תפיסתו של החוק. ואת תוצאותיו של נצחון זה אנו מרגישים עד היום הזה.

בְּיָוָן קמו הסופיסטים והכריזו: אין „נומוס" אלא „תֵיזִיס"; אין חוק מתמיד מתקיים מראשית־הבריאה, אלא יש כללים, שעשו להם בני־אדם לעצמם לטובת־קיומם. כל הכללים האלה, שנקבעו על־ידי האדם, הם רק בעד האדם, וחוקים כשהם לעצמם אין במציאות. „האדם היחיד הוא המדה של כל הדברים (Pàntôn chrêmàtôn métrôn ànthrôpos)". כך דרש פרוטאגוראס ברבים. הריסת חוקי־הברזל של החברה מצאה את בטויה בתורת־הסופיסטים, שהיא תוצאת הסֶנסואליסמוס הסובייקטיבי. האדם היוני של המאה החמישית והרביעית לפני ספה"נ התבונן בסביבה ההיסטורית ואבד את אמונתו בגזרה העולמית. וכיון שהחוק לא נחצב מתהומות־הנצח, אלא הוא קֶבַע זמני ומקומי, אין לו רשות לדרוש הכנעה גמורה ומוחלטת מכל בני־אדם בכל הזמנים ובכל המקומות ובכל התנאים והמסבות. חוק־האדם חדל להחשב „נומוס" ונשאר רק חוק־הטבע בתור חוק מוחלט וגמור ובלתי־משתנה. אחרי הסופיסטים אנו מוצאים את המלה „נומוס" רק ביחס אל חוק־הטבע [2]. אבל ירידת ה„נומוס" מכסאו ואבדן ממשלתו על המוסר לא גרם לחורבן החברה היונית כלל וכלל. היא הוסיפה להתקיים מאות בשנים. ירידת ה„נומוס" מגדולתו גרמה רק לשחרורו של היחיד מכבלי־החברה, שקודם הגבילה את כל תנועותיו. עכשיו ניתנה

---

[1] עיין על זה גם אַנרי ברגסון: Evolution créatrice, p. 3.

[2] עיין: Physical and Moral Law by William Arthur, p. 40.

חירות־התנועה. ההתפתחות השכלית, שהלכה שלובת־זרוע עם הפרחת הסוביקטיביות. סייעה הרבה לכך, שהיחיד ישאר בתוך החברה ויעזור לקיומה בלי שיהיה ע ב ד ה. במקום שיש הגיון יש גם מוסר, ושניהם אינם מחייבים את ההכנעה ה ג מ ו ר ה של האישיות... הכחות־המתנגדים והמניעים־הראשיים בפרוצס ההיסטורי, שלכאורה הם מוציאים זה את זה, באו לאט־לאט לידי שווי־משקל, והקרע הגדול בין ה„נומוס" וה„תיזיס", שנעשה על־ידי הסופיסטים, נתאחה אחר־כך על ידי ה ס ט ו א י ק י ם. בהתנגדות לסופיסטים הורו הסטואיקים, שהאֵל הוא התבונה העליונה בטבע, ונמצא, שחוק־התבונה הוא גם חוק־הטבע; כדי להשלים בין שני מיני החוקים היה צריך להכנים בטבע מה שאין בו— את התבונה העליונה, שהיא האל; אבל „מפני דרכי־שלום" עשו הסטואיקים מה שעשו והשלימו בין החוק ובין החיים. על־ידי סינתיזה מוצלחת זו, שהיא רק הבטוי הפילוסופי של התפ־רות־הכחות בחיי־המציאות, היתה תורת־הסטוא לאחת מן היצירות המושכלות היותר חשובות, שיצר הגאון האנושי, וחוץ מן היהדות אין תורה אחרת, שהרבתה להשפיע על מהלך־ההיסטוריה כתורת־הסטוא [1]. במה שתורה זו השלימה בין ה„נומוס" וה„תיזיס" נרמה להתקרבות נפלאה בין היחיד ובין הכלל—בין החיים ובין החוק. בנשימה אחת דרשו הסטואיקים בזכותו של החכם (ה„אידיאל של החכם" שלהם), כלומר, בזכותה של האישות הגדולה, שמתנגדת תמיד לכלל, ובזכותו של הכלל המוחלט, של ה„אוניבֶרסאליסמוס".

ובכן באו היונים לידי מסקנה, שנקודת־הכובד של החוק היא בטבע לא בחברה. ההדגשה היתרה של ה ח ו ק י ו ת המוסרית היא רק מיתודה ולא תוכן — כדי שלא יִכָּשל האדם... ותוצאתו של צמצום החוק בטבע בלבד והיתה—ה צ י ו ו י ל י ז א צ י ה ה א י ר ו פ י ת. האדם למד לדעת את חוקי־הטבע, הכיר את הריאליות שבהם והתחיל להשתמש בהם. וכל מה שהרבה האדם להכיר את חשיבות ידיעתו של החוק הטבעי הרבה לעסוק בישובו של עולם: גִשֵר גשרים, סלל מסלות, הפליג בספינות, עסק בפרקטטיה ובהסתדרות־המדינה ועוד. ועל־ידי ההתעסקותו בישובו של עולם הפסיד הרבה מכחותיו הסובייקטיביים־הפסיכולוגיים [2] והיה הוא עצמו ביודעים לאורח נאמן, שמכוין לקיום המדינה והחברה הלאומית. וכשחרבה הקולטורה העתיקה ועמים פראים חדרו לרומי, מצאו ציוויליזאציה מפותחת, שמכרחת את האדם לטפל בה. אמת, מאות בשנים עברו עד שהסתגלו הפראים לציוויליזאציה זו; אבל סוף כל סוף הסתגלו אליה ובזמן קצר בערך קמה באירופה אנושיות חדשה בעלת ציוויליזאציה מחודשה. זו היתה פעולת השלום בין החוק ובין החיים, שנעשתה על ידי היונים המאוחרים ותלמידיהם הרומיים.

פרוצס אחר לגמרי נשתלשל ביהודה. גם היהודי הקדמוני היה נוטה להתקומם נגד החוק, כאמור, ואולי הרבה להלחם בו מן היוני, ראשית, מפני

---

[1] עיין: S. M. Melamed, Der Staat etc., SS. 34—70 ועיין מה שכתבתי על זה גם בספרי: Theorie, Ursprung und Geschichte der Friieensidee.

[2] בני העם הציוויליזאטורי היותר גדול באירופה — האנגלים — אינם נוחים להתפעל, כידוע.

שהשמי נוטה יותר להתפעלות ולהתלהבות, כלומר לסוביקטיביות[1]. ושנית, מפני שהחוק העברי שאף להכניע את היחיד יותר מן ה„נומוס" בפירושו הקדום. אבל החוק העברי היה גזרה סמי שאמר והיה העולם, חוק מוחלט ונצחי של האל הגדול, הגבור והנורא, של אל קנוא ונוקם על שלשים ועל רבעים, של אל כל יכול, שבוקע את הים ושמוציא מים מסלע, שמדביר עמים תחת רגליו ומכניע מלכים לפני כסאו. על חוק של אל כזה — מי יתגבר? אם קם יהודי ומרד בחוק או סר מן הדרך—מיד וקפצו קראו: „כה אמר ה'" ואיימו עליו ועל הקבוצה המורדת, שהוא שייך לה, בכליון גמור. הסופיסטים הורידו את ה„נומוס" מכסאו מפני שה„נומוס" לא היה גזרה של האל הגדול, הגבור והנורא. ה„נומוס" המקורי היה קרוב לה„גורל" (Moira), ומכיון שאבדה האמונה בגורל, מיד התמוטט ה„נומוס" מעצמו. אבל חוק של אלהי־עולם, עצם־ההויה, עצם הגבורה והאמת, עצם האישיות והכלליות גם יחד,—מי יכניע חוק כזה? ה„אחרים" שלנו (שהיו מעין הסופיסטים ביון) לא הצליחו להוריד את החוק מכסאו, ולכל היותר הצליחו—להוציא את עצמם מחוג־ממשלתו של החוק. מן ה„נומוס" בתור חוק מוסרי יצא ה„נימוס" בתור חוק טבעי ומחוק־הטבע יצאה ציוויליזאציה שלמה. אבל מחוקי־האל לא יצאו לא חוק־טבע ולא ציוויליזאציה. אין ביהודה העתיקה לא טכניקה ולא מתימטיקה, לא מיכניקה ולא פיסיקה... היהודים הקדמונים לא חדשו כלום בחכמת־הטבע; ובמקום שאין ידיעת־הטבע אין ציוויליזאציה מפותחת. ה„נימוס" במובנו המאוחר מרחיב את גבולי־החיים, בעוד שחוק־האל מצמצם את־החיים, אף אם באמת נתן לכתחילה בשביל החיים[2]. כל תנועה ותנועה של היחיד נמסרה לחוק. החוק הוא ההשגחה היותר עליונה על החיים. הוא אוסר ומתיר, ממאס ומיפה, מחייב ומשולל-בעוד שהוא עצמו אינו פרי החיים ותנועותיהם, כמו שהיה ה„נומוס" אפילו בימיו הראשונים, אלא פרי המח והשכל. ובאמת, איזה שייכות יש בין חיים מלאי־תנועה ובין החוק המופשט של האל הגדול, הגבור והנורא, שהוא עצמו נמצא מחוץ לחיים, מחוץ לטבע ומחוץ לעולם?

ולהבדל זה בין התפתחות־הדברים ביָוָן ובין זו שביהודה היו תוצאות חשובות מאד. מִיָוָן יצאה השקפת־עולם, שמקפת את הכל, מתנועת־האטום עדתנועת־הכוכבים, מן הרמש היותר קטן עד האדם:בחיר־היצירה, ומיהודה יצאה השקפת־חיים, שמצומצמת רק בשאלת טוב ורע, אסור והיתר, צדק וָעָוֶל. כל ה„כח־המגלה", כל הכחות הלֵיגִיסלאטיביים וכל הכשרונות השכליים של עם־ישראל, שהיו מוכשרים להוליד ציוויליזאציה גאונית ולסייע הרבה יותר משנוכל לשער להתגברות על הטבע ולהכרת הכחות והיסודות של הטבע, היו נדחקים לתוך התפיסה הצרה של החוק המופשט, שבתקופה הרבנית נעשה משולל כל בסיס בחיים. בין המצרים של החוק הזה היה תקוע הגאון השכלי והמעשי של עם שלם עם כל כשרונותיו הנפלאים. החוק העברי אכל את הכחות הציוויליזאטוריים של העם העברי בכל פה. הוא עכב את התפתחותה של הפוליטיקה העבריה, של הטכניקה ושל המסחר. כל פוליטיקה פראגמטית

---

[1]) עיין על זה מאמרו של Steintal (Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Band IV, S. 46).

[2]) עיין על זה מאמרי „לחקר תולדות ישראל", שנדפס ב„העתיד", כרך רביעי.

(שמושית) היא דבר של רצון. החוק המדיני הוא חוק הבא גם מן הרצון' כי על־פי לרוב הוא נקבע נגד הדעה של הכל (אני משתמש כאן בטרמינולוגיה של רוסו, שהבדיל הבדל גמור בין הרצון של הכל ובין הרצון הכללי, שהוא יותר מן הרצון של הכל). בלי תנועות כבירות של הרצון אין פוליטיקה כלל. הפוליטיקה של המח מצאה עד עתה את בטויה רק באוטופיה של חוקרים, שישבו כל ימי חייהם בד'' אמות של הלכה. ה„אוטופיה" של ביקון (Nova Atlantis), שהולכת ומתגשמת, היא דוקא בנויה על הרצון ולא על השכל. פילוסוף אנגלי זה היה נביאה של הציוויליזאציה האנגלית החדשה. בקצור, כל פוליטיקה חיה וממשית היא פוליטיקה של הרצון. ואולם ביהודה היתה הפוליטיקה משועבדת לחוק הדתי המופשט, שהוא לא מן החיים אלא „מן השמים"... הדימוקראטיה של יהודה העתיקה לא היתה תוצאה של מלחמה מדינית ארוכה כהדימוקראטיה החדשה, אלא היתה גזרת־החוק. „עבדי הם ולא עבדים לעבדים". כל ישראל שוים לפני מי שאמר והיה העולם, כל ישראל שוים לפני החוק – והחוק הלא הוא מטרת־החיים, וקיומו של החוק הלא היא תעודת־החיים. עד כמה פשט החוק את ממשלתו על כל החיים של האומה והגביל את תנועותיה אפשר לראות ממשפט־המסחר העברי. החוק היסודי של המסחר העברי הוא: שלא ירויח הסוחר „יתר על שתות". היתה ההונאה יתירה על שתות בכל שהוא—בטל המקח והמתאנה יכול להחזיר את הדבר הקנוי להמוכר. מנקודת־מבט מוסרית ודאי חוק־צדק הוא חוק זה. אבל מה ענין מסחר למוסר? [1]— ועד כמה שאף החוק לעשות סייג למסחר אפשר לראות מן התקנה התלמודית, ש„בתי דין חייבין לפסוק השערים ולהעמיד שוטרין לכך, ולא יהיה כל אחד ואחד משתכר מה שירצה אלא שתות בלבד" (משנה תורה להרמב"ם, פרק י"ד). ובכן התיינה כל תנועות המסחר, שנמצא תמיד במצב של עליה או של ירידה, נתקעים בין יתדות החוק, והמדינה תפסוק את השערים ועוד תעמיד שוטרים על כך! ואולם איזו רשות יש למדינה, שמטרתה רק להבטיח את קיומו ורכושו של היחיד ולתת לו את היכולת לפתח את כחותיו השכליים והמוסריים, להתערב במסחרו של הפרט כל זמן שהמסחר אינו מזיק למדינה ולחברה? איזו רשות יש להמדינה לפסוק את השערים? השאיפה בלבד, שהמדינה תקבע את ערך־הסחורה (Waarenwerth), מראה למדי על רצונה של מדינה חוקית („נומוקראטיה") זו לסדר את כל החיים על־פי החוק בלבד. לפעולת המדינה יש גבול ידוע, ואם היא עוברת את גבול־פעולותיה, היא פוסקת מלהיות מדינה. המדינה העברית, שהיא פרי החוק העברי, נהפכה על־ידי מה שעברה את תחום־פעולתה ובאה להתערב בתחומים אחרים, שאינם שייכים להפוליטיקה ולקיום הסדר והמשטר החיצוני, לחברה מוסרית וחדלה להיות חברה מדינית... ואמנם, המדינה העברית, שנוצרה על ידי החוק המופשט, לא היתה מעולם מדינה במובן הרומי־האירופי ולכל היותר היתה חברה מוסרית־חוקית.

כי אפילו בימיה היותר טובים לא התרוממה המדינה העברית מעל למצב של הסתדרות מוסרית. שלמה המלך עומד ומתפלל לאלהיו ברגע היותר חשוב

---

[1]) עיין על זה: Caspar Scioppus, Poedia politices, p. 65.

של מלכותו: „ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך". ותפלה זו מוצאת חן בעיני אלהיו: „יען אשר שאלת את הדבר הזה ולא שאלת לך ימים רבים ולא שאלת לך עושר ולא שאלת נפש אויביך ושאלת לך הבין לשמוע משפט". כלום יכולים אנו לצייר לעצמנו את אלכסנדר מוקדון או את יוליוס־קיסר או מלך גדול אחר עומד ומתחנן לפני אלהיו: „תן לי לב שומע לשפוט את עמי?" —. המדינה העברית היתה חברה של צדקה ומוסר ומטרתה היתה לגשם את הטוב ולקיים את החוק, אבל לא היתה מדינה במובן הפשוט של המלה. ואת הצדקה והמוסר שאבה ממקור־החוק ולא ממקור־החיים. בלי תרבות־הרצון ובלי נסיונות־החיים היה העברי העתיק מערבב מציאות באידיאל וסוף כל סוף אבד כל יחס אל המציאות. חושבני, כי למותר הוא לי להטעים, שאני מתפאר בנביאי־עמי, בנביאי האמת והצדק; אבל רגש זה אינו יכול למנוע אותי מלהודות, שנביאינו, גאוני המוסר והאמת, עמדו על גבעת־האידיאל ולא בבקעת־החיים. תורתם המרוממת לא היתה פרי נסיונות החיים, אלא פרי הלב והמוח. כרחוק מזרח ממערב כן היו רחוקים האידיאל הנבואי ותורת־הנביאים מן החיים המעשיים של תקופתם. צא וראה: הגרמנים נקראים „עם המשוררים והפילוסופים", ופילוסופם הגדול קאנט אינו מגיע בתורת־המוסר שלו לקרסוליהם של נביאינו,— ואף־על־פי־כן התרחקו הגרמנים מתורתו — או, יותר נכון, לא קבלוה לכתחילה— בשביל שהיא תורת־השכל ולא תורת־החיים. עמנואל קאנט חי אלפים וחמש מאות שנה, אחרי נביאינו ומדרגת־השכלתם של זמנו ועמו היתה, כמובן, יותר גבוהה מזו של תקופת־הנביאים ושל עם־ישראל בתקופה זו; וסוף־סוף שמו הגרמנים את קאנט בבתי־עקד־הספרים—ואנו קבלנו את תורת־הנביאים מיד אחרי שחדלה הנבואה בישראל... מפני־מה? — מפני שהגרמנים, למרות מה שהם „עם המשוררים והפילוסופים", חיים בתוך המציאות ונמשכים רק אחר אותם החוקים, שהם סכום הנסיונות המציאותיים, ואנו חיינו תמיד בערפל, בעולם־האידיאלים, בעולם החוקים המופשטים.

וכרחוק האידיאל הנבואי מן המציאות של זמן־הנביאים כן רחוקה היהדות התלמודית־הרבנית מן היהדות הנבואית. בהשתוות אל ה„תלמודיים והרבנים היו הנביאים אנשי־מעשה, שעומדים ב ת ו ך החיים. הנ־א עוד פעל ועשה וחזר ועשה, קרא וְצִוָּה והטיף מוסר, השתתף בפוליטיקה ובחברה, גמר והתחרט, חבל תחבולות ושאף להגשימן, אף הסתכל בעין חודרת בכל הנעשה מסביב: בפוליטיקה הפנימית והחיצונית. אבל הרב—זה הכח־השומר הסיני — הוא כולו נצטמצם בד' אמות של הלכה. הוא דן דיני־נפשות בזמן שכבר חדלו היהודים לחיות חיים מדיניים, כלומר בשעה שלא היה עוד בכחם לחיות בחוקיהם. ומה היא כל ההלכה התלמודית והרבנית שֶמִחוץ להלכה הדתית? וכמה מן האי־ריאליות יש אפילו בהלכה הדתית בהור ענין דתי, למשל, בשאלה על ביצה שנולדה ביום־טוב, בשאלה בדבר יקנה"ז או קיהנ"ז, או בשאלה, אם מותר לערוך חתונה בפורים מפני שאין מערבין שמחה בשמחה, ועוד! העיקר היה—„יגדיל תורה ויאדיר" ו„תלמוד תורה כנגד כולם". כלומר: ה שִ כְ ל י ו ת נעשתה לפרימאט של החיים, החיים המופשטים נעשו עיקר וים־התלמוד וההלכה והחוקים ב א ו על מ ק ו מ ו ש ל ה ע ו ל ם ה ר י א ל י. כי איך היה יכול החוק, שהוא עצמו בלתי־ריאלי, להתקיים אם לא על־ידי מה שעשה את ידיעתו לתפקיד הראשון בחיים?

החוק עשנו לעם־הספר, אף־על־פי שהחוק – אני מדגיש דבר זה – בא ולכתחילה רק לשם החיים („למען יאריכון ימיך"). והחוק הרחיק אותנו מן החיים מן המציאות הפשוטה. כל החוקים הנעלים של תורת־ישראל, כל תורת־המוסר של נביאינו הגדולים, כל הקולטורה האידיאליסטית הנפלאה, שיצרנו במשך שלשת אלפים שנה, אינה אלא בנין אִידֵיאולוֹגִי, שאין לו שום בסיס ריאלי, מפני שיסודם הוא החוק – והחוק המופשט, חוק של המח והלב ולא החוק של החיים. מתגאים אנו בחוקי־הגרים, שנקבעו בתורתנו: „חוקה אחת לגר ולאזרח". מנקודת־מבט מוסרית ודאי מגשם חוק זה את הטוב. אבל החיים הם אכזריים מאד ואי־אפשר תמיד להמשך אחרי ההגיון של הטוב והמוסרי. ואולם איזה תוכן ריאַלי היה בחוק זה מצד החיים הריאליים? – המדינה העברית היתה אפילו בימיה היותר טובים קטנה וחלשה. היא היתה מוקפת שונאים ומתנגדים מכל עברים. מפני טעמים מדיניים ודתיים חשבו מתנגדיה להחריבה ולהכריתה. ואם מדינה קטנה ומוקפת אויבים כבירים מכל עברים מחוקקת חוקים שָׁוים לגר ולאזרח, הרי היא עצמה חותרת חתירה תחת בנינה. מצבה של שווייציה היום ודאי הוא יותר איתן ממצבה של יהודה בימים ההם; ואף־על־פי־כן אין השווייצים, למרות מה שהם מקבלים כל גר, ובפרט את הפליטים הפוליטיים של כל העולם, בסבר פנים יפות, נוטים לחיק חוקה אחת לגרים ולאזרחים, מפני שֶׁחוק כזה עלול להביא הפסד מדיני מרובה לשווייציה הקטנה. ועכשיו צא וחשוב: אם שווייציה, שאינה מוקפת שונאים ומתנגדים מכל עברים, שהרי היא מדינה נוצרית, אינה יכולה לתת חוקי־אזרח לגרים, יהודה הקטנה והדלה, שנבדלה בדתה מכל שכניה, על אחת כמה וכמה שלא היה יכולה לעשות כזו. ואף־על־פי כן נאמר בתורה: „חוקה אחת לגר ולאזרח". על־ידי אילו טעמים היה מותנה חוק זה? – לא על־ידי טעמים מדיניים ולא על־ידי טעמים אֶיקונומיים. אלא על־ידי טעמים מוסריים ושכליים: „ואהבתם את הגר – כי גרים הייתם בארץ מצרים" כלומר: הזכרון, השכל, המוח נעשו מקור החוק ולא נסיונות־החיים.

ועד היכן הרחיק אותנו החוק המופשט, שהוא תמיד מותנה על־ידי מוטיב מוסרי, מן החיים הריאַליים, אנו רואים בדיוק ממשפט־הגיוס, שנקבע ביהודה העתיקה:

„ודברו השוטרים אל העם לאמר: מי האיש, אשר בנה בית חדש ולא חנכו, ילך וישוב לביתו, פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו.

„ומי האיש, אשר נטע כרם ולא חללו, ילך וישוב לביתו, פן ימות ואיש אחר יחללנו.

„ומי האיש, אשר ארש אשה ולא לקחה, ילך וישוב לביתו, פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה.

„ויספו השוטרים לדבר אל העם ואמרו: מי האיש הירא ורך־הלבב ילך וישוב לביתו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו".

ובכן, בשעה שכל העם נמצא במצב־מלחמה ובסכנה גדולה, עומדים השוטרים ומכריזים „מי האיש" וגו'... כלום אפשר לנו אפילו לשער, שעם אחר בן תרבות גדולה או קטנה יַרשה לעצמו לשחרר חלק הגון מצבאו בשעת־חירום

מפני טעמים מוסריים ורגשניים? – דמיון לחוק זה לא נמצא בשום ספר־חוקים בעולם! והסבה פשוטה: כל העמים חיים חיי־מציאות ואנו חיים חיי־רוח.

וסוף־סוף איני יודע גם אם חוק זה מוסרי הוא באמת, אף־על־פי שהמוטיב שלו נראה כמוסרי. לפי מושגיו של כל אדם אירופי, אכזריות הוא לשחרר אדם בריא מחובותיו הפטריוטיים בשעת סכנה לארצו ולעמו מפני טעמים רגשניים. בה במדה, שמתמעט מספר הלוחמים, באותה מדה עצמה מתרבה הסכנה להכלל ובאותה מדה עצמה מתרבה מספר החללים על שדה־קטל. לפטור קאנדידאטים להתענג מחובה מדינית כללית כדי שיתענגו, להעמיד בזה את הכלל בסכנה ולהרבות על־ידי זה את מספר הקרבנות על שדה־קרב – דבר כזה אינו מוסרי. אבל מפני־מה באו היהודים לידי חוק כזה? מפני שלא היו מעולם עם מדיני בעל השכלה מדינית ורצון מדיני ונעדר היה מהם גם המוסר המדיני. אם יש מוסריות בחוק הנזכר, הרי היא רק מוסריות אישית. אבל לא מוסריות חברותית ולא מוסריות מדינית. המדינה העברית היתה, חוץ מתקופת־דוד, חברה מוסרית ולא יותר. בשעה שהחוק מניע את כל חיי הפרט והקבוצה באופן מיכני, אין מקום לפוליטיקה. שהיא מיוסדת על כחות־הרצון. איני בא להחליט, שלא היו לעם־ישראל געגועים מדיניים ושאיפות מדיניות למרות מה שהחוק האפריורי המית הרבה כחות מדיניים ביהודה. ומקומו וכבודו של דוד המלך יוכיחו. מלך זה, שעליו נאמר: „דוד מלך ישראל חי וקיים". היה המלך העברי האחד, שנמשך אחר החיים הריאליים. הוא חי, חטא ועשה תשובה, אהב ושנא, הראה אכזריות לשונאיו, עסק בפוליטיקה חיה, בא במשא־ומתן מדיני עם שכניו, בקצור, נהג כמלך מדיני וכאדם, שתנועות רצונו ונפשו אינן מוגבלות על־ידי חוק מופשט. אבל באברי המלך הזה נזל דם מואבי: הוא נין ונכד לרות המואביה. ולמרות חטאותיו ופשעיו של מלך זה סלח לו העם, מפני שהיה מלך מדיני ומלך גבור וכמלך הרבה להיטיב לישראל. כל מלכי יהודה וישראל, שבאו אחריו, היו רשעים או צדיקים, אבל לא פוליטיקאים. נקודת־הכובד של מעשיהם היה החוק ולא הפוליטיקה המעשית. המלכים הצדיקים הלכו אחר החוק והמלכים הרשעים מרדו בחוק, אבל הצד השוה שבהם – שלשניהם לא היו רגש מדיני והבנה מדינית.

אבל גדול כח־החיים מכח־החוק, ואפילו מכחו של החוק, שבא מן החיים. כי איך יוכל החוק, פרי־החיים, למשול בחיים? –ואם חוק מציאותי כך, חוק מופשט, שאין לו שום בסים בחיים. על אחת כמה וכמה. ה„מדינה" העברית חרבה ונבנתה, חרבה ונבנתה בשביל שלא היתה יצירה מדינית אורגאנית אלא מיכניסמוס, תיבה של זכוכית, שנבנתה על־ידי החוק. אני מזכיר רק עובדה אחת: כמה קרבנות נפלו וכמה דם נשפך עד שהוחלט להלחם אפילו בשבת! תקון זה מראה למדי, שגדול כח־החיים מכח־החוק. מזמן לזמן וִתֵּר החוק וְהוֹרים לחיים. אבל כך עשה רק בזמן מאוחר ובשעה שחשש. שמא תבוא עליו כליה: אז ותר ותורים קטנים כדי שיעמוד בתקפו בכללו. אמת הדבר, שהחוק שמר אותנו מכליון; אבל איני יודע, אם טובים חיים כא'ה ממות. מה זכינו לראות בחיים, כמעט שלשת אלפים שנה אחרי נביאי האמת והצדק? –

זכינו, שיאשימו אותנו, שמשתמשים אנו בדם־אדם... ומובטחני, שכל זמן שנחיה בגולה רק על החוק המופשט, יוסיפו להאשים אותנו באשמות נבערות כאלו מפני שלסבות ידועות יש תוצאות ידועות: שלילת ערכו של כח מדיני והעדרו אי־אפשר שלא יגרמו להתיחסות כזו אלינו כאל עם, שהכל מותר והכל אפשר ביחס אליו.

„החיים עצמם אינם עוד הטיב היותר גדול", וטעות היא להחליט, ש„טוב לכלב החי מן האריה המת". אם החיים אינם אלא שורה ארוכה של צרות ומכאובים ויסורים נפשיים, עלבון וכלימה, אז אין ערך גדול לחיים כאלה. באמת אין אנו חיים, אלא מתקיימים אנו בדוחק גדול זה אלפים שנה. ואני מתקיימים מפני שמיום שיצאה כנסת־ישראל בגולה ומיום שעשתה את החוק למודו לגורם היותר חשוב ולתפקיד היותר גדול בחיים, לא עמדה מעולם על דרכה ולא שאלה „לאן?" ו„למה?" —: הרי החוק הוא חוק נצחי ואין לו גבול וקץ... והנה בא אחד מן החוץ, שלא חי לא על החוק ולא על המסורת ושבשביל כך היתה דעתו צלולה ועינו בהירה, והציע לעם־ישראל להתחיל במדיניות — „ליסד מדינה יהודית", כלומר, לברוא את התנאים לישוב מדיני עברי, — ומיד קפץ עליו רוגזם של המחזיקים בחוק ושל „אנשי־הרוח" שלנו. המחזיקים בחוק, האורתודוכסים, החרדים והחסידים למיניהם, יודעים, מפני־מה הם נלחמים בציוניות: החוק, שאין לו שום בסיס בחיים הריאליים, יכול להשתמר רק כל זמן שאינו פוגש את אויבו הגדול — את החיים, או רק במקום שאינו בא במגע עם החיים, למשל, בגֶטות של המזרח או בקבוצות האורתודוכסיות של המערב. האורתודוכס הפראנקפורטי, למשל, מקיים באמת את כל החוקים הדתיים — בביתו, אבל לא בחיים. בחנות, בשוק, באסיפה הוא גרמני ככל הגרמנים: הוא מרויח יותר על שתות, הוא לוחץ ועושק את משרתיו ופועליו ככל האֶכּספלואַטאַטורים הגרמניים והוא חי על מחשבות ודמיונות גרמניים. בקצור: אין כאן להחוק שום יחס אל החיים הריאליים מפני שהמחזיקים בו מבינים מעט מ„בוכהאלטונג כפולה"... וכך מתקיים החוק אצל החרדים שבמערב־אירופה. ובעיירה הקטנה שבליטא או בפולין הוא מתקיים גם־כן מפני שבה אין חיים כלל. — ואולם בישוב עברי מדיני בארץ־ישראל אי־אפשר היום להפריד את החוק מן החיים או לעשות את החוק למרכז של החיים. איני נביא ואיני יודע מה יהיה באחרית־הימים; אבל מובטחני, שהפוסטה ומסלות־הברזל והטֶלגראף לא ינוחו ביום השבת במדינה עברית בארץ־ישראל, ואם נהיה מוכרחים לצאת למלחמה נלחם לא רק בשבת אלא גם ביום־הכפורים; ומובטחני גם־כן, שבשעת־מלחמה לא יקומו השוטרים וידברו אל העם... וגם בזה מובטחני, שלא תהיה במדינה זו „חוקה אחת לגר ולאזרח" ושהמשתכר ישתכר יותר משתות והמדינה לא תתערב בענינים המסחריים של הפרט כל זמן שאינו מזיק לקיומה. ובכן חוששים המחזיקים הארוקים בחוק (ולא בלי יסוד), שמא יתגברו בישוב המדיני העברי בארץ־ישראל החיים על החוק, ומפני־כן הם מתנגדים לעבודת־הישוב בכלל ולעבודה המדינית העברית־הלאומית בפרט.

יש הרבה אנשים בקרבנו, שאינם מחזיקים עוד בחוק ואינם חיים עליו, אבל הם מחזיקים עוד בהשקפה של החוק, שהספר הוא העיקר,

שהפרימאט בחיים הוא להמחשבה העיונית, להשכליות: להשכלה בת־השמים או להמוסר העברי וכיוצא באלה. וגם הם יראים, ביודעים ובלא יודעים, שמא יתגברו בישוב מדיני עברי בארץ־ישראל החיים על הספר, הממשיות על המחשבה, המציאות על המוסר וכיוצא באלו. ומפני שאין להם טעם מספיק להתנגד לציוניות, שהיא הנסיון האחרון להפוך את עם־הספר לעם־החיים, הם באים בספקות ובקושיות: שמא לא תתגשם שאיפה זו, שמא חלילה, לא נבוא למטרתנו במהרה ושמא נאבד את רוחנו ומוסריותנו? ומיראתם שמא ושמא, הם מתיצבים על צד שונאינו התיאולוגים הנוצרים, האורתודוכסים כהליביראלים. וגם הם צודקים בחששותיהם כאורתודוכסים: המדינה העברית של העתיד לא תהיה חברה מוסרית, אלא מדינה, חברה מדינית, כי לא לשוא חיינו באירופה ובתוך הפוליטיקה של האירופים אלפים שנה... ואולם הם לא צדקו בשעה שהם באים להראות בסברות שכליות, שדבר זה, הנצרך למדינה יהודית, אינו אפשר וגם דבר זה אי־אפשר הוא: המדינה אינה רק פרי השכל בלבד, אלא היא קודם כל פרי הרצון והעבודה. וכל זמן שאין בכחם להוכיח לנו, שנעדרים אנו רצון וכח־עבודה, אין ערך לסברותיהם ולספקותיהם.

ההכרה, שבין החוק ובין החיים שוררת התנגדות גמורה ושהציוניות שואפת להפוך את עם הספר והחוק לעם החיים והפוליטיקה, מוכרחת להעשות מרכז לכל הפרוגראמה של עבודתנו בארץ־ישראל. „הוי מרבה בעבודה והוי ממעט בתורה", הערכין נשתנו.

לונדון, אלול תרע"ב.

הערת־המערכת: לא חדשים הם הרבה מן הרעיונות המובעים במאמר זה והרבה דנו והשיבו עליהם כבר ב„השלח". אבל בצורה חריפה זו לא נתבטא עוד הרעיון בדבר עזיבת הפרימאט של המחשבה בחיים העבריים. יהיו, איפוא, הדברים החריפים נשמעים בקהלנו ויהיו סבה לסופרינו, שדעתם מתנגדת לגמרי אל זו של הכותב הנכבד, לברר את דעתם זו בכל הקיפה ולכל מלואה.

„אֱלֹהַּ כַּבִּים!"

(דראמה בשלש מערכות).

(המשך).

מאת

ל. א. אורלוף.

מערכה שניה.

חדר המערכה הראשונה, אך יש בו עתה יותר נקיון ויותר סדר. הארגזים מסודרים זה על־גב זה בפנה; הגלויות מתנוססות על הקיר בעגול; הדרגש והספה מוצעים בשמיכות והכסאות ערוכים פחות או יותר בסדר אל השלחנות ואל הקיר. מספר הספרים שעל האצטבה נתמעט. קנה־רובו של פוגל תלוי על מסמר אצל הספה קרוב לאוואנסצינה. לפנות־ערב בהיר. החלונות פתוחים. למן המערכה הראשונה עברו שלשה ימים.

מחזה ראשון.

נעמי, ואחר־כך צפורה.

(נעמי יושבת על הדרגש ומסלסלת מתוך שעמום את קו־המידאליון שעל צוארה).

צפורה (נכנסת דרך הדלת הנוכחית וחבילה קטנה בידה): ראי, נעמי: זה עתה קבלתי מן הפוסטה... (יושבת אצל נעמי על הדרגש ומתירה את החבילה): הבי ונראה, עד היכן מגעת בזבזנותם של קלוטילדה ופריץ... (מוציאה מן החבילה נרתיק שחור ובו חרב קטנה עם נצב של כסף): חרב!.. אח, רק זוהי הפתעה: במכתבם אינם מזכירים את זה (נעמי לוקחת בידה את החיב ובוחנת אותה במבטה): כנראה, חושבים הם, שכאן, במזרח החפשי, נעשיתי אמיצת־לב וגבורה – ואני איני אלא מזכרת בבית־ספר גרמני.

נעמי.—אדרבה, בבית־ספר כזה יש מקום ללוחמת להתגדר בו.

צפורה (בתחנה): אח, חדלי־נא, חדלי מזה, נעמי!... (משנה את הטון): ובכל זאת צריך יהיה לפַתֵּחַ עליה את המונוגראמה שלי (מוציאה מן החבילה אלבום): וזהו האלבום, שכתבו עליו.. (קוראת מעל השער): "Schwabischer Sport-Album„ צריך להיות מעניין... ומה מהודרת כריכתו!... מהו בעינַיִך, נעמי?

נעמי.—לא מכוער. נביטה־נא אל תוכו (צפורה קרבה אל נעמי ושתיהן מתחילות לדפדף את האלבום ולהביט אל ציוריו): אוהו, איזה שור־הבר... הלזה! (מדפדפות הלאה; נעמי מתעודדת): מה חזקים השרירים של עלם זה! ושוקַיִם... שוקים יפות!

צפורה. — והלזה? מה נאה השקערורית שממעל לחזהו! הביטי: פניו — פני־עלמה. האין זאת, נעמי?

נעמי (מתעודדת עוד יותר): בְּחַיַּת אֶל־נֶבִּי[1] צדקת! (צפורה חוזרת בחיוך על המלים: „בחיית אל-נבי"), פניו הם באמת פני־עלמה. תוף, כמה זה לא־יפה!.. יודעת את, צפורה? אני הייתי רוצה להיות גבר. לפעמים מתעוררת בי לכך תשוקה כל־כך עזה, כל־כך עזה, עד שקשה לך לצייר אותה לעצמך!

צפורה (מרימה את עיניה מעל האלבום ומציצה בנעמי מתוך סקרנות): באמת קשה לי לצייר אותה לעצמי...

נעמי. — לי נראה, שהגבורה האמתית, השלטון והנצחון נִתְּנוּ רק לגבר. ועל־כן אני עוינת ושונאת יותר מאֵת השבלולים והצפרדעים את הגברים הזחלניים והקלושים, את הגברים־התרנגולים.

צפורה. — רגשך זה האחרון אינו צריך לראיות... ויזנטר המסכן, חושבת אני, מטיל בו ספק פחות מכל באי־עולם.

נעמי. — שם־משפחתה של באקטיריה זו — יונטר? חה־חה־חה, שם־משפחה נאה ושפוסי ל„בריה" כזו. יונטר! חה־חה־חה! ולאן ברח?

צפורה. — הוא יצא מכאן כדי ללכת לרוסיה, אבל ברונסקול קבל ממנו ידיעה, שמשום־מה היא יושב עתה במצרים... בקאהירה, כמדומני.

נעמי (בתמהון): במצרים?.. כשאחזור דרך אלכסנדריה ואמצאהו אכריחהו לברוח מפני לבראזיליה.

צפורה (בעינים מורדות אל האלבום): ואני יש לי בנידון זה... שדברת... (מתוך ביישנות, — במהירות חטופה): בנדון הגברים... יש לי מבטים... כלומר, הרגשות אחרות לגמרי... אני איני חושקת להיות גבר...

נעמי (פתאום, בנחוך ערמומי): אלא חושקת בגבר...

צפורה (מתאדמת מבושה ומחייכת): מה משונה אַתְּ, נעמי!.. העבודה, משונה אַתְּ!.. אכן בלי לב ולב תדברי! „Aufrichtiger als die Aufrichtigkeit", כמו שאומרים אצלנו, בגרמניה. אני רציתי רק לומר, שאילו היינו שנינו גברים, לא היינו מוצאים, כמדומני, שום יופי ועניו בתמונות שבאלבום, כמו ש...

נעמי. — (משסעת): אחת היא. הרי עכשיו מצאנו... (מורידות שתיהן את עיניהן אל האלבום. דממה. כתפושת־מחשבות): אני לא אהבתי... אני רק אהבת־אבות יודעת אני... ואולם הלילה ראיתי חלום־אהבה... חלום נפלא... לא אשכחהו...

צפורה. — ומה היה יחוסך לברונסקול?

נעמי. — פתיה! אל תזכיריהו... אני חלמתי על עלם אחד ערבי מוכר־תופינים... יפה...

צפורה. — אַה, בודאי על עלי... (בפקפוק): ואת חלומך מותר לדעת?

---

1) בחיי-הנביא!

נעמי.—...וכשהקיצותי תקפני חשק עז להתלבש ולרוץ אל איזה יער רענן, גבוה־גבוה ושטוף יָרֵחַ של אביב, ושחמשה תריסרים של עלמים יְוָנִיִּים ירדפו אחרי בין האילנות, ושאני אתחמק מהם מכולם כצפורת קלה...

צפורה.—חלומות יפים הם לי דבר רגיל לא פחות מכתיבת השם „פוגל" שלא לצורך ובלי משים על־גבי הנייר או על שמשת־החלון המזיעה. ואולם שמעיני, נעמי, ואני אספר לך, איך הוליכני פעם שולל דמיון־בהקיץ. פעם... (כתאדמת מבושה ומספרת במעט בלחש): הדבר היה בחדר־המורים באחד מן הימים שלפני הבחינות. מועצת המורים ישבה מסביב לשלחן, קראה את התלמידים אחד־אחד החדרה והציעה לפניהם שאלות שונות על מצבם הכלכלי ועסקי אבותיהם וכדומה. מורה־הגיאוגראפיה שואל ואני רושמת את הכל בפנקס. – ובבית־הספר יש תלמיד אחד ושמו פוגל, ילד מגושם ומסורבל־בשר כְּעֵגֶל־מרבק וכשרונותיו הם גם־כן כשרונות של עגל. וכשנשמע קול־המשרת הקורא לפוגל חלף רטט בכל בשרי: המתנתי לשמריהו שיבוא... אחר־כך חדר אל תוכי, כנראה, זיק של הכרה, שאני מוכת־אילוזיה; אבל כל ישותי אמרה, שכך צריך להיות, ותבעה ודרשה, שכך יהיה. ובשביל שלא אראה את חזון־דמיוני מוכחש, לא נתן לי איזה כח תמיד להרים את עיני אל התלמיד, שעמד לפני המורים, באופן שנדמה לי כל הזמן, ששמריהו הוא כאן, בחדר, אלא שהוא עומד מימיני אצל שעון־הקיר ונוגע בשכמי פעם בפעם נגיעה רכה ונעימה... והלטיפות האוויריות הללו ממלאות אותי עדנים ונעימות אין קץ... אח, זה היה רגע!.. עד היום איני יכולה להשיג, כיצד יכול היה הדמיון לפרוש את ממשלתו על נפשי במדה כזו... נכונה אני לתת את כל חיי בעד רגע כזה, ובלבד שיחזור!.. ומורה־הגיאוגראפיה שואל, והתלמידים עוברים זה אחר זה – ואני איני שומעת כלום וידי רצה על־פני הנייר וכותבת על דעת עצמה... לאחר שבוע שם המנהל את עיניו במקרה בפנקס-והשתומם לראות, שאבות התלמידים, ששמותיהם מתחילים באות פ־ מן „פוגל" ואילך, מתעסקים כולם בשמירת פרדסים של תפוחי־זהב. הוא בדח: „Wächter mehr als Apfelsinen", אבל לא חשד כלום...

נעמי.—אמרי־נא, צפורה: מפני־מה אַתְּ אוהבת אותו אהבה כזו?

צפורה.—איני יודעת. לי נדמה, מפני שלא ראיתי עד הנה דוגמתו... בשוואביה.

נעמי.—רק בשביל כך?

צפורה.—ועוד בשביל... בשביל חסרונותיו. אני מדברת על לבו, שיחדל מלהתאונן, שירגע... אבל פעם בפעם אני יראה, שמא יאבד אז כל חנו בעיני... (דממה): ואת, נעמי, אינך מספרת כלום...

נעמי.—אני... לא בנקל ימצא הזרזיר את העורב...

(דממה).

צפורה (מתנשאת מעל חדרגש ומהלכת רגע בחדר תפושת-מחשבות): היכן הם כל יושבי־החדר? נעלמו כולם עד אחד ואינם! (לנעמי): אני הולכת עכשיו אל המְפַתֵּחַ להזמין מונוגראמה על החרב ובחזרה אסור הנה ונלך ביחד הביתה (לוקחת את החרב ומתכוננת לצאת).

נעמי.—הכי־נא, צפורה. שובי הנה. צריכה אני להראותך דבר אחד.

צפורה (שבה): איזה דבר? (יושבת על הדרגש אצל נעמי).

נעמי (מוציאה מכיס־שמלתה את הגלויה, שהסירה מעל הקיר): אַתְּ מבינה את זה?

צפורה (מסתכלת רגע וקוראת בפני עצמה): „היום — אני ומחר — אתה"... (משיבה את הגלויה לנעמי): כמדומני, ש... שמבינה אני.

נעמי.—הגידי, איפוא, מה היא תמונה זו: שמחה או עצובה?

צפורה.—היא טמירית, ועל כן היא עצובה.

נעמי (לא קבלה ספוק): זה... אינו נוגע בגרעין... לכי־לך להזמין את המונוגראַמה.

צפורה (מבוישת קצת, מתנשאת מעל מקומה): ובכן... אני אסור... במהרה... (יוצאת).

מחזה שני.

נעמי (לבדה) ואחר־כך עלי.

(נעמי מדפדפת עוד רגעים אחדים את האלבום, אחר־כך היא משליכתו על הדרגש, מתנשאת מעל מקומה ומהלכת הנה והנה. לסוף היא עומדת באמצע־החדר ומבטת מבט מלא־געגועים מבעד לחלון על העיר).

קול עלי (מאחרי החלון, עצוב, חשאי וממושך): אללה כרי – ים!

נעמי (מוציאה הגה דק של חדוה ותמהון ורצה אל החלון): אתה? אללה כרים? עדיין אתה כאן?

עלי (בעצב): כן, כאשר עֵינַיִךְ רואות, גברתי (נגש אל החלון, פניו חורים).

נעמי (בלעג קל): חָוֵר אתה, armer Peter... דומה, כאילו נזרתה על פניך איפת־קמח שלמה שם, בבית־המאפה שלך... הגידה־נא, מה היא סבת־הדבר, שנשארתָּ כאן?

עלי (נוגה מאד): אַתְּ... בשביל מְשַׁאנַךְ[1]...

נעמי (מוכת־תמהון): מה?.. מה אמרת?..

עלי (כקורם): בשביל הגברת...

נעמי (כלא־מאמינה): האומנם? האומנם, אללה כרים? בשבילי?...

עלי (כמעט בקוצר־רוח): באתי כעת... רוצה את, הגברת... אִנְכַּן[2]... בואי עמי אל הרי־נבלוס...

נעמי (עיניה מבריקות מהתרגשות): באמת? בְּחַיָּהְ אל־נֶבִּי?

עלי (רציני ונוגה): כן.

נעמי (בשובבות גראציוזית): בן־פורת!.. ראיתם?.. קודם אמר: (מחקה את שריקת הערביים בלשונם לאות־שלילה): „לא אפשר"... ועכשיו כבר אפשר... אפשר, חה־הה־הה־חה!..

עלי (פניו נעשים קודרים): אפשר...

נעמי (בקדם): גם לי תתן סוס וחרב?... (בזדון): גם אני איני רוצה בחרב־זכורית.

עלי (פניו מתחילים נוהרים): באַלְלַה, אתן!

נעמי (בתמימות של ילדה קטנה): והרסן, כמובן, יהיה רקום־זהב? והרכובות של האוכף תהיינה, כמובן, כסף טהור?

---

[1] בשבילך. [2] אם.

עלי (מחייך): לא... מברזל...

נעמי (בקול ובעויה של תוחלת נכזבה): לא?!.. (מוותרת ברגע): אין דבר! גם רכובות של ברזל טובות הן! אין בכך כלום!.. ובנוגע לרסן, הנה במקום רקמת־הזהב אפשר יהיה לשבץ אותו סביב־סביב אבני־חן מעטרתו של... של באַאזיד השלשה־עשר או סולימאַן השבעים־ואחד.

עלי (מביט עליה בהתפעלות ומחייך): לא...

נעמי (כמופתעת וכנואשת): גם־כן לא?!..

עלי (בקודם): הרסן... (עושה תנועות, שיש לראות מהן, שהרסן הוא לא־טוב ולא־רע ביותר, ממוצע): לא מְזָהָב ולא מכסף... אבל הסוס!.. עָף מֶתֶל (כמו) צפור.. מֶתֶל רוח...

נעמי (בתמימות הקודמת): והסוסים ישאונו מעל לכפרים וגבעות, לנהרים ובקעות... מעל לעננים... כן?

עלי (בשמחה גלויה): לא... על הארץ...

נעמי (בקול של צער חודר): על הארץ... (מוותרת): אין דבר! יהא על הארץ... נעתרתי לך גם בזה... אבל... חייב אתה להוכיח לי בעליל, שאתה אוהב אותי...

עלי (בשמחה מתפרצת): כן!.. באַלְלַה אַל־עַזִים! (כאל העזוז)... במה?..

נעמי.—במה שתבטל את נסיעתך אל הרי־נבלום.

עלי (כלא־מבין, אבל נבהל וחור): ממ — ה?...

נעמי.—במה שתסלח לרוצחי־אביך ולא תלך אל הרי־נבלום.

עלי (נרתע לאחוריו; נדהם ונרעש): לא!.. לא!.. אל הרי־נבלום אלך!.. (לעצם במרירות): רוּלֶה[1]!.. (כבתחלה): אל הרי־נבלום אלך!..

נעמי.—הה־הההדהה! הוי, armer Peter שכמותך! מי זה מעכב בעדך? לֶך־לְךָ, ואללה יצליח את דרכך...

עלי (נגש צעד אחד; בתחנונים): יַגברתי! יַחַבִּבְתִּי[2]!.. שלשה לילות לא ישנתי, שלשה יום לא אכלתי... חשבתי מְשַאנַךְ[3]... הסוס צעק... רצה לאכול... לא נתתי לאכול... חשבתי, רק חשבתי...

נעמי (שורקת בלשונה כדרך־הערביים לאות שלילה): זוהי ברכה לבטלה, אללה כרים!.. לא די לחשוב... אתה מבין?.. לא די!.. אין לך לקוות לכלום עד אם תשכח את כל מֵתיך.

עלי (בקול־זוֹעה): לשכוח?! לשכוח את עבדאללה?!.. (נוהם כחיה פצועה): הַ־אַ־אַ־אַ!.. רוּלֶה! רוּלֶה! רוּלֶה!.. מַכְשֵׁפָה!.. רוּלֶה!.. (חוטף את סלו ובורח לאורך־הרחוב).

---

[1]) שדה. [2]) חביבתי. [3]) עליך.

מחזה שלישי.

נעמי (לבדה) ואחר־כך יונטר.

נעמי (רצה אל הדלת, פותחתה לחצאין, ווקרת את ראשה ומציצה החוצה): חה־חהה־ה! ברח אללה כרים... סר אל הסימטה... אינו נראה עוד... (רצה אל אחד מן החלונות וקופצת ועומדת על אדנו): אהא! הנה הוא רץ... רק אונן־סלו מבהיק מאחורי הגדר... הנה נעלם... (דממה קצרה): יאכל לו עבדאללה בקברו את כל מסמרות־ארונו החלודים מתוך יאושו הגדול – ואף־על־פי־כן ישוב בנו אלי!... (בהתרגשות של חדוה וקשי־עורף): שוב! ישוב! חה־חה־חה!... המלאך הגואל אותי משעמום יביאהו שוב הנה על כנפיו!... (יונטר, שארגזו תחת זרועו, נכנס דרך הדלת המוליכה אל החצר. כשהוא רואה את נעמי על אדן החלון הוא נסוג אחור נדהם ורוצה לצאת חרש מן הבית. אבל אחר את המועד: נעמי הפנתה פתאום את ראשה וראתה אותו. ברגע הראשון ניכרת בפניה מין עויה של תמהון נפרו, אחר־כך, בעוד שהיא מוסיפה לעמוד על אדן־החלון, היא אומרת בקול של משחק מראגי): את מי עיני רואות? אתה הוא זה, אבו־דקן, או צלך?

יונטר (נפעם): אני הוא זה... (מוריד את הארגז על הרצפה).

נעמי (קופצת מעל החלון): אתה הוא זה, חה־חהה־חה! ואני אמרתי, שכבר אתה שוכב, כלומר מונח, חנוט באיזו מערה, ומנוחתך כבוד על יד גויתו של רעמסס השני, או שאיזה ספינקס בלעך חי... אגב, מעניין הדבר: מה מדברים שם עליך הספינקסים? (יונטר מחייך נבוך): לא כלום? – חה־חהה־חה! לא כלום! הספינקסים אינם מדברים על אבו־דקן כלום! כנראה, לא נעים להם לטפל בפירות כמוך... ומה עשית שם?

יונטר (בחשאי): לא כלום.

נעמי.—שוב לא כלום. אתה בעצמך לא־כלום אתה!

יונטר (בחשאי ובתוגה): מאי איכא למעבד?

נעמי (סוטרת אותו בחטמו ומחקה את דבריו בשובבות): „למעבד", „למעבד"!... למדת אל נכון בישיבה, שפנפני המסכן!

יונטר (פניו מביעים יגון ומבוכה עמוקה): כן... אמנם למדתי...

נעמי (פונה ממנו ויושבת על הדרגש): אָח, גם זה בשם גבר יקרא... כבר הוא נכון לבכות! (נוטלת את האלבום ומתחלת לדפדף בו. יונטר יושב על ברכיו ומתחיל להוציא את ספריו אחד אחד מתוך ארגזו ולהניחם על הכסא; מזמן לזמן הוא מוציא אנחה חשאית ורועדת):

נעמי (משלכת פתאום את האלבום ונעקרת ממקומה): אבו־דקן!

יונטר (מיושב על ברכיו): הא?

נעמי.—אהא! יודע הוא, שאני קוראת לו! בעל־דיסקיפלינה!... מג'נטלמן שכמותך קויתי ליותר נמוס. קויתי, שתדע לבחור בפוזה הנכונה וההגונה בשעת דבור עם עלמה!

יונטר (קם כרגע ודובב מעומד): סליחה... באמת...

נעמי.—אָח, עכשיו איני מטלת עוד שום ספק בדבר, שאתה בן־אדם comme il faut (מעיפה עין בשכמה שלו): ומהו הרבב של שמן, שיש כאן (מראה באצבעה): כאן... מתחת?.. בשעה שגליתי לך את אהבתי שם, בגן־העיר, לא ראיתי זה...: אין זאת, כי הבאת אותו ממצרים...

יונטר.—זה... נכנסתי שם...

נעמי.—היכן הוא „שם" זה?

יונטר.—בקאהירה. יש לי שם קרוב... רחוק. נכנסתי אל חנותו של יוני אחד... שם רבו היונים...

נעמי.—האומנם? בוודאי רוצים הם לכבוש את הארץ (בתמימות של ילדה קטנה): ולמה לא יעשו היהודים יד אחת עם האירלאַנדים בשביל לכבוש אותה?

יונטר (בחיוך קלוש): יודע אני?...

נעמי (כנדה לשברו): מסכן! מסכן! הוא אינו יודע להשיב על שאלה מן ההיסטוריה ומתכונן למבחן בבית־המדרש למורים!... גו, ובכן...

יונטר.—נכנסתי אל חנותו של היוני לקנות... (חושב רגע קל): לקנות שם דבר אחד... ומאחרי עמד כד מלא שמן... אני לא השגחתי בו כלל... הן הוא עמד מאחרי...

נעמי.—מכיון שראך „נטל" ועמד מאחריך...

יונטר.—כן... כלומר, הוא באמת עמד מאחרי... וכשנכנסתי בשיחה עם קונה אחד, איש גרמני המקבץ קוֹלֶקציות של פרחים ועשבים שונים, עשיתי שלא במתכוין... לגמרי בשגגה... מין תנועה של אי־זהירות, — והכד נהפך, והשמן נשפך כולו — וטנף את בגדי, והחנוני צעק, ואני הוכרחתי לשלם לו את נזקו — שתי מֶג׳ידיות...

נעמי.—חה־חה־חה! אך זהו „אינצידֶנט"!... ובכן, למה אמרת, שלא עשית במצרים כלום? הרי עשית דבר — הפכת את הכד. נסעת למצרים בשביל להפוך בחנות של יוני כד של שמן, חה־חה־חה!

יונטר (בחיוך ביישני ועצוב): אמנם כן, גברתי... רק זה...

נעמי.—ומהו הדבר, שקנית בחנות?

יונטר.—לא קניתי, רק רציתי לקנות. כלומר... (בפניו מצטיירת חרטה מרה על שהשיב תשובה זו).

נעמי.—אבל מהו הדבר?

יונטר.—(בצער ובכאב): אין מן הראוי, גברתי. אסור לספר... הדבר מעורר... מגרד את פצעי...

נעמי.—בבקשה ממך, מה טראגי הוא הטון שלך! הלא רעל באת לקנות באותה החנות?

יונטר (בקרם, בעינים מורדות): כן, גפרית...

נעמי.—חה־חה־חה! אל נכון גם אתה משיג כבר, ש„אבו־דקן" אתה... ולמה לא קנית אותו?

יונטר (בצער עמוק): אח, אלו יָדַעַתְּ, גברתי, באיזה מצב־נפש נורא הייתי

נתון! ... (הפסקה קצרה): היוני כבר שקל לי גפרית, אך הגרמני המקבץ קוֹלֶקציות הוא שהצילני ממות...

נעמי (בגחוך מלגלג וסקרני כאחד): איככה זה?

יונטר.—הוא פתח בשאלתו, כיצד עולה צמיחתם של האיקאליפטים והמימוזות בארץ־ישראל. השיבותיו: את המימוזות לא ראיתי מעולם, ובנוגע לאיקאליפטים, הנה, אף־על־פי שראיתים, איני יודע את טיב צמיחתם. אז התחיל להביע את תמהונו העמוק על ש... כיצד יהודי אינו מתענין באיכות־צמיחתם של שני מיני העצים, שהיהודים אֶחָיו הביאו לראשונה אל הארץ את זרעם, טפחו בה את זמורתם הראשונה והנהיגו בה את נטיעתם! (נאנח): ואחר־כך דבר עוד... הן הוא נוצרי ובודאי לא־ציוני, אבל הוא דבר דברים כל־כך נפלאים על העתיד הגדול, הנשקף להפלורה הארצי־ישראלית מעמל־ידיהם של היהודים ומחריצותם, שהוא למופת בעולם, עד שלא יכולתי להתאפק מבכי — ומבלי דַבֵּר דָּבָר מהרתי לעזוב את החנות.. ואת הגפרית על כף־המאזנים - ואתחיל לרוץ. והגרמני רודפני וקורא: „סליחה, סליחה, איש צעיר! לא היה ברצוני לעלוב אותך!"-. אז ספרתי לו, שבעצם הימים, שבהם התעורר עמי לחיים הדשים, לחיי בנין ופריחה, היה בדעתי לאבד את עצמי לדעת. הוא לָחַץ את ידי בחזקה ודבר על לבי דברי־נחומים, ואולם על מה שלא ראיתי את המימוזה אף־על־פי־כן לא היה יכול לסלוח לי...

נעמי.—ובכן, מבקש אתה לך עכשיו מימוזה לשבת בצלה ולחזור על הגיאומטריה?

יונטר.—שבתי הנה... כדי להיות מועיל... כיד יכלתי... אבל, גברתי... את מבטלתני... עד למאד...

נעמי.—חה־חה־חה! אני מבטלתו „עד למאד"... (מדגישה את שתי המלות האחרונות): „עד למאד". פשוטה ומגוחכת היא ההיסטוריה המצרית שלך... „עד למאד" מגוחכת. ראשית, מפני שכְּשֶׁצריך לפנות את עצמו מן הדרך, אין משגיחים באיקאליפטים ובמימוזות ולא בגרמנים המקבצים קולקציות.. כמו שהמשליך את עצמו המימה אינו דואג על שיתלחלחו פוזמקאותיו. ושנית, מפני ש... מה בצע? — הן אתה תשאר לעולם אותו „אבו־דכן" כמָאז, כמלפנים...

מחזה רביעי.

הקודמים וצפורה.

(צפורה נכנסת החדרה ומבטת בתמהון אל יונטר; הלזה יושב על כסא ומוצא את הספרים מתוך ארגזו; במרוצת־דבורה של נעמי הוא מרים לרגעים את עיניו אליה ומביט בעיני צדיק מאושם).

נעמי (רצה לקראתה): צפורה! יודעת אַת, לשם מה נסע מצרימה? — רק משאת־נפש אחת פעמתהו, רק בה שם את כל מעיניו: להפוך בחנות של יוני אחד כד של שמן; ומכיון שעסק זה עלה יפה ונגמר בכי־טוב, רצה לעשות משתה ולכבד את עצמו — מצאי, צפורה, באיזה מאכל־תאוה? — אל תראיהו, שפניו פני־נזיר: הוא מטבעו לַקַקן מאין כמוהו! הוא רצה לכבד את עצמו... בגפרית, חה־חה־חה!... אלא שכאן

נזדמן לו בן־אדם גרמני, שמקבץ קולקציות של רמשים ומפשים. ויהי אך הבט הביט עליו הגרמני – וישתוקק לאסוף אותו אליו! ברם נתקשה אותו גרמני, לאיזו מין קולקציה ליחסו: אם אל קולקצית־הרמשים – הריהו רמש קטן, קטן ופעוט יותר מדי, ואם אל קולקצית־הטפשים – הלא הוא טפש גדול יותר מדי, חה־חה־חה!... (צפורה מגחכת ורוצה לומר איזה דבר, אבל נעמי אינה נותנת): איך שיהיה, ועובדה זו, שאי־אפשר לו להיות שרוי בין בני־מינו, לבכות ולדבר כחרומף במסבתם, פעלה עליו כל־כך לרעה, עד ששָׁבַת כל משושו. גפרית לא קנה, ולא עוד אלא ששָׁב לארץ־ישראל למצוא איקאליפטוס או מימוזה להתלות עליהם, חה־חה־חה!

צפורה.—רבונו של עולם! מכל זרם־הדבור ושטף־הצחוק, שנתך זה עתה מפיך, אין מוחי קולט אף מלה אחת.

נעמי.—מה יש כאן לקלוט? הכל – אמת מזוקקת שבעתים. בְּחַיַּת אַל־נֶבִּי!

צפורה.—לילית שכזו! שוהה כאן כחצי־שבוע ימים – וכבר היא נשבעת בערבית!

נעמי.—אני יודעת לומר בערבית גם את המלים שעל הגלויה. שאלתי את סלמן. רק מה זה „רולה" איני יודעת.

צפורה.—„רולה" – פירושה: שְׂדֶה.

נעמי.—שְׂדֶה, חה־חה־חה! אכן נורא זעפו של אללה כרים!

צפורה.—מי זה?

נעמי.—הערבי המוכר תופינים. זה עתה היה כאן.

צפורה.—האומנם?... ומה?... מה?...

נעמי.—מה פני הענינים? – אין להם שום פנים. רק... הצלה מועטת משממון הנפש.

צפורה (תפושת־מחשבות): כ־ן. (בקול מושפל, כשהיא מראה על יונטר): מה דברת עליו קודם?

נעמי.—כבר חויתי לך את דעתי על גברים כאלה (שוב בגחוך של שובבות ובקול מורם): יודעת אני, מהו רוצה ממני ו„משנותי הצעירות"? (יונטר אינו יודע ברגע הראשון אל מי מתיחסים הדברים הללו; הוא מביט נבוך לצדדין ואחר־כך אל נעמי): התעקש כחמור מן המפלגה הראדיקאלית, שאתן לו דוקא את קו־המידאליון שלי...לצורך זה... לצורך־תליה... חה־חה־חה!

צפורה.—תמיד היא מְשַׁטָּה!... אמרי־נא לי, על מה זה ולמה התנפלת על צעיר תם וישר כמותו? (אל יונטר): היית רוצה, יונטר, להתלות על קו־המידאליון של נעמי?

יונטר (משפיל את עיניו במבוכה עמוקה): על קו־המידאליון... של הגברת נעמי... אפ־פילו מיד...

נעמי (צחוק רועש מתפרץ מפיה): חה־חה־חה־חה! איזה „בעלן" על הון־זרים! חה־חה־חה! ומי ישלם לי בעד קו־המשי? חה־חה־חה! הן הקו יקָרֵעַ... הן אתה טפש גדול וכבד יותר מדי, חה־חה־חה!

צפורה (לנעמי): רואה אַת? הוא בעל־לב, הוא אוהב אותך.

נעמי (מנענעת באגרופיה ורוקעת ברגליה מתוך קוצר־רוח): תוּף!... בְּרְרְרְ!... מוֹלוּסקים שכאלה? הם מסוגלים לאהוב כעטלף – לנַגֵן אוֹבֶּרטירה, חה־חה־חה!

צפורה.—לא, נעמי. אַת מוציאה עליו משפט מעוקל. אני עומדת על דעתי, שהוא מוכשר לאהבה. וכדי להוכיח, שכן הוא, יספר לנו על אהבתו הראשונה (אל יונטר): ספר־נא, יונטר, על אהבתך הראשונה.

יונטר (בתחנה): גברתי צפורה, נו, מה זה עלה במחשבתך?

צפורה (כמדברת על לבו): ספר, ספר! ראה בקשתיך!

יונטר (מנסה לסרב, אבל צפורה עושה לו בשתיקה תנועת־חבה, והוא נכנע): נו...

נעמי.—אבל השמר לך, אבו־דקן, שלא תשקר! אם רק אכיר כזב בדבריך, אשוב ואקרא לאופיצר של המשטרה... ונסע שוב לקאַלאַבריה... הכל כמו אז...

צפורה.—לא, הוא רחוק משקר. אני יודעת (ליונטר): ספר־נא, איפוא.

יונטר (בביישנות): אמנם אהבתי... מאד אהבתי... זאת היתה אהבתי האחת והיחידה... אלא שאחר־כך נודע הדבר, שהיא... אחת מאותן... הידועות...

נעמי.—זונה?

יונטר (מבויש עוד יותר): כ־כן. היא... (פתאום): לא... אבל לא... איני כול לספר... זה...

נעמי (בקרירות מעושה): כחפצך. אבל אני יועצת אותך לספר. את טובתך אני דורשת.

יונטר (מוותר בעל כרחו): היא נשבעה לי אהבה נאמנה – ובה בשעה אהבה מנגן אחד ממכרי, וזה פשפש ומצא אצלה את תמונתי. הוא הכירני ורצה לקחת את התמונה בשביל להתגרות בי. אבל היא הספיקה לאחוז בקְצֵה השני – והתמונה נקרעה לשנים: הראש והחזה נשארו ביד המנגן, ומכאן ואילך אצל... הנערה. ומאז היה המנגן מתגרה בי ומראה את חצי־התמונה לכל מכרי (בהכנעה של עצב בתנועותיו ובקולו): נו, מאי איכא למעבד?...

נעמי (רוקעת פתאום ברגלה בכעס גדול): כסיל!

יונטר (נבוך ומבולבל מאד): מה? מי?

נעמי.—אתה!... הוי, רבונו של עולם! הצילני נא מיד אלה... הטינגל־טאַנגלים! (כעסה העז מתחלף פתאום בצחוק רועש): חה־חה־חה־חה־חה!

צפורה.—הרפי, נעמי, מן המסכן הזה. נלך הביתה.

נעמי.—נלך, נלך. לא שכחתי כאן כלום (מתעתדות לצאת. יונטר, שעל פניו קפא הכאב, נגש אל האצטבה, נוטל משם ספרים אחדים וצרכי־כתיבה ויושב אל שלחן־האוכל).

מחזה חמישי.

הקודמים וברונסקול.

ברונסקול (נכנס מצד הרחוב, בידו האחת חבילה של כתב־יד מוכנת להשלח

בפוסטה, ובשניה טנא־קטן עם תפוחי־זהב אחרים; ליונטר, בתמהון): מה זה, נח? אימתי שבת? (להעלמות): שלום!

צפורה.—שלום! היכן היית, אדוני ברונסקול, שלא זכינו עוד לראותך היום?

נעמי.—שלא זכינו לראות באור־פניך?

ברונסקול (מעיף מבט של אי־רצון בנעמי; ברצינות): הלכתי אל הפוסטה לשלוח את הפואימה שלי אל המערכת — ומצאתיה סגורה. חכיתי, חכיתי, עד שקצה נפשי לחכות, ורק כעשרה צעדים מפתח־הבית אמרו לי, שבעוד רבע שעה תפָּתח.

צפורה.—ואתה, אדוני ברונסקול, היית נכון לשלוח את יצירתך אל המערכת מבלי שקראת אותה באזנינו? חבר הגון! רק מחר תשלח אותה והיום תקרא אותה במסבתנו.

ברונסקול.—לא, לא, גברתי אנגלבראנד! זה מן הנמנע! השעה דוחקת! אחרתי גם בלא זה. במערכת מחכים לפואימה שלי בכליון־עינים. אם אשלח מחר, תוכרח הפואימה לחכות לספינה של מחרתים, בעוד שהיא עומדת להשלח בספינה היוצאת היום בערב.

נעמי (פורצת בצחוק־פתאום): חה־חהה־חהה־חה! שמעתם את פרשת „חַכֵּה״? — הוא חכה בפוסטה לפי שהמערכת מחכה, ועד מחר אין לחכות משום שהפואימה תוכרח עד מחרתים לחכות, וספינת־הערב הן לא תחכה, והקוראים המסכנים בכליון־עינים יצפו ויחכו, ואשרי המחכה ויגיע, ואלף פעמים אשרי ברונסקול המחקה בקוף את הסְיָחים שנשרו שערותיהם, שאף הם מחכים — לצמיחת ספיח־שערם, חה־חהה־חה!

צפורה.—(מהייכת): חדלי־לך מפטפוטיך, נעמי! (לברונסקול): לא, ברצינות, אדוני ברונסקול! מתעניינת אני בפואימה שלך עד מאד. לא אכחד, שכשרונך וסגנונך מוצאים חן בעיני. ביחוד סגנונך המדויק, המוצק והמלוטש.

נעמי.—כאותו של כל הבירוקראַטים.

ברונסקול (בקפדנות): נעמי! לפי דעתי...

נעמי.—צריך לומר: לפי עניות־דעתי...

ברונסקול (כקודם): כמדומה לי, אני (מראה בבוהן־ימינו על חזהו) יש לי זכות לחכות ממך ליחוסים... יותר טובים וידידותיים.

נעמי.—חה־חהה־חה! עוד הפעם „לחכות״...

צפורה.—וכבן, אדוני ברונסקול?...

ברונסקול (כפניו ניכרים עוד סימני־תרעומת): לא. החבילה כבר סגורה... זה מן הנמנע.

צפורה.—חֲבָל!

נעמי.—חבל! חבל על החבילה, חה־חהה־חה!

צפורה (נוטלת את האלבום מעל הדרגש; לעצמה): שמריהו בודאי יהיה היום בבית (אל הנמצאים בחדר): להתראות!

ברונסקול.—להתראות! שלום!

(יוצאות שתיהן).

מחזה ששי.

ברונסקול ויונטר.

ברונסקול (מהלך תפוש מחשבות עצובות הנה והנה בחדר. לרגעים הוא מתקן בתנועה עצבנית את הפנסנה שעל חטמו ואת הסרט של ה„מגן דוד". לפעמים הוא מתחיל לזמזם איזה שיר עליז, ואז מביעות עיניו תקוה והתעודדות; אבל השיר נפסק באמצע והוא מתעצב שוב. דובב לעצמו): הזיז ורעם! איזו לילית היא נעמי זו! (נגש אל שלחן-הכתיבה, מוציא מן הטנא העומד עליו תפוח-זהב ומתחיל לקלפו באולר; עומד באמצע החדר ושם את עיניו ביונטר): ושוב אתה כאן?

יונטר (בלי שהרים את עיניו מן הספר; בחשאי): כן.

ברונסקול.—למה נסעת ולמה חזרת?

יונטר (בנענוע קל של כתפיו): יודע אני?

ברונסקול (מרים קצת את קולו): ומי יודע איפוא? (יונטר שותק עצוב ועיניו מורדות אל הספר): בן־אדם של סוף־המאה! (משליך במרץ את הקלפה מבעד לחלון): אינו יודע הוא עצמו מה הוא רוצה.

יונטר (שותק רגע; אחר-כך הוא מרים את עיניו מן הספר; בקול חשאי ועיף): ואתה מתימר לבן־אדם, שיודע מה הוא רוצה?

ברונסקול (בתנועה יהירית): בוודאי ובוודאי! (מסיר בחפזון את הפנסנה מעל חטמו וחוזר ומרכיבו; משליך במרץ הקודם עוד פסיגת־קלפה דרך החלון): בודאי יכול אני להתגאות בצדק, שאני אדם מכיר ברור את מטרתו ואת טיב שאיפותיו!

יונטר (מתוך הבטה בספר): אשריך! ומה לעשות לי,—לאדם, שלא חונן בלשון נמלצת ובעט סופר מהיר?

ברונסקול.—הן ממש מגוחך הוא לשאול שאלה כזו: מה צריך לעשות? — אין שואלים שאלה זו מאחרים. העיקר הוא - שלא לתת מקום לבלבולים וטשטושים וחצאיות לא בשאלה עצמה ולא בתשובה (תולש בשניו פלח של תפוח-זהב): כן...

יונטר (בקודים): „שלא לתת מקום לבלבולים וחצאיות"... והדברים האלה מכוונים כלפי איש־ההוה, שהרפלכסיה והסתירות והספקות אוכלים אותו בכל פה.

ברונסקול (פיו מלא תפוח-זהב, עד שלחייו התנפחו, ומחמת כן אין דבורו די ברור): הבלים!... שורש־הרעה צפון במה שהאדם נסחף יותר מדי בזרם המודה והחקוי, ועכשיו גבוריי־המודה הם האנשים, שאינם יודעים הם עצמם מה הם רוצים.

יונטר (בעויה של כאב בפניו): שמשון! כמה יש בדבריך מטמטום־הרגש ואכזריות־המחשבה! יודע אתה, שאילמלא עובדה אחת קטנה ומקרית לגמרי, הייתי מאבד את עצמי לדעת בקאהירה? וכי זוהי, לפי דעתך, מודה?

ברונסקול (לועס): ומה אתה מדמה? — מאבדים את עצמם לדעת גם כן לשם מודה.

יונטר (עוית-הכאב מובלטת יותר): חדל, חדל! אדם קשה אתה, שמשון.

אתה גורם לי כאב עצום כשאתה קורא בשם „חקוי" לאותם היסורים הנוראים והצע-הבלתי־מצוי, שסבלתי במשך השבוע האחרון ושסובל אני גם עתה. שוה בנפשך.. נו, אדם לקוי אני... אֵין רצון, אָין... החנוך הארור הוא, הוא בעוכרינו... אלא ש... עובדה היא, שבמעמדה של נעמי אני נהפך לשוטה גמור, אני מתבטל לחלוטין עד שאיני מכיר את עצמי... (חושב קצת כשהוא מסתכל בצפרניו): אף־על־פי ש.. האמת נִתְּנָה להאמר, שגם אתה, שמשון... רק בפָּנֵי גבור אתה ו...ושופט... ובפניה... בכלל לא כמו שקויתי לראותך בחברתה...

ברונסקול (לוקח תפוח־זהב שני ומתחיל לקלף גם אותו בעיון; מתוך פזור־נפש): מי? אני? נעמי? נעמי תהיה אשתי — דבר זה וודאי הוא. לי יש „צד" גדול וחשוב (הפסקה קצרה): „צד" זה הוא אביה, שמחַבבני ממש כמו שמחבבים בן־זקונים.

יונטר.—שמשון! זה לא הגון... ואם רק לבה של נעמי אינו נוטה אליך, כמו... (במין יראה): כמו שבאמת יש יסודות אחדים להשוב...

ברונסקול (בגסות): רקוק על „יסודותיך"!— בשביל לדון בענין זה צריך לחדור אל הפסיכיקה של האשה קצת יותר ממך... כך הוא הדבר... (כאילו לעצמו, בקפדנות): אף הוא מטייל ארוכות וקצרות בשאלות כאלו!...

יונטר.—אתה מתרעם על לא־דבר...

ברונסקול (מפסיקו בהתרגזות): „כלה נבואתך וצא!"— בא מטצרים אדם נדכא ואומלל ויישב לפטפט כמוכרת־כרוב... האומללים, עד כמה שהסתכלתי בהם, קשים הם לדבור — והלזה מפטפט... (לאחר שתיקה קצרה): מוטב שתשנן כראוי את מעט המדידה בשביל לסתום את פיות המשטינים והמקטרגים שבבית־המדרש למורים.

יונטר (בחשאי): איני מבין, רוגז זה על שום מה הוא. כמדומני, אני... אדם ניטראלי אני בדבר זה. אין לי שום יחס לענין זה... (דובב תפוש־מחשבות): שום יחס... מלבד אולי להקו השחור...

ברונסקול (היה שקוע בהפרדת תפוח־הזהב לפסיגותיו ולא שמע את דברי יונטר; אחר־כך הוא עומד כאילו נזכר באיזה דבר, מוציא כרגע את שעונו מכיס־האפודה ומעיף עליו עין; מניח את הפסיגות של תפוח־ הזהב על השלחן לפני יונטר): הא לך! אכול ושתוק!... הולך אני אל הפוסטה.

יונטר.—חכה. גם אני הולך. ברצוני לסור אל רַחֲלִין ולבקש, שיַּרְאני את המימוזה (ברונסקול שותק, לוקח את התבילה מעל שלחן־הכתיבה, ועד שיונטר מביא סדר בספריו שעל האצטבה, הוא יוצא לבדו. יונטר, אחרי שגמר לסדר את הספרים, עומד רגע לבדו באמצע החדר. פתאום חל מבטו על תמונתה של נעמי שעל שלחן־הכתיבה. הוא נגש, שח ומביט בתמונה מבלי שיגע בה בידיו; בקול חולם): הקו השחור... לקחת אותו... הוא חם... כמובן... הרעננות של צוארה משתמרת בו... לקחת, להדיק מסביב לצואר... יפה, יפה... (בהתרגשות עמוקה): אח, זהו עונג... עונג... (יוצא. בדלת הוא נפגש עם פוגל. הדלת נשארת פתוחה).

מחזה שביעי.

פוגל ואחר־כך אבו־הואדי ומוסטפה.

פוגל (כלפי יונטר): חזר ובא לכאן בזחילה... (נכנס נוגה ומאכלת על ירכו. מהלך הנה והנה בחדר; נגש אל שלחן-האוכל, לוקח ספר, שמונח שם, מעיין בו רגע, אחר הוא משליכו על מקומו בכעס. אחר-כך הוא נגש אל שלחן-הכתיבה ויושב לכתוב מכתב, אבל אחרי רגעים ספורים הוא חוטף את הנייר, שכתב עליו שורות אחדות, מקמטו בהתרגשות חזקה, קורעו קרעים-קטנים ומשליך את כולם החוצה. אחר-כך הוא הולך ויושב על הספה, ובעוד רגע הוא מביט על הגלויות. אחר נגש אל הדלת הפתוחה ומציץ החוצה, ואף זה הוא עושה רק דקים אחדים; מפנה פניו אל החדר ומעביר על סביביו מבט מלא יאוש. מכל תנועותיו נראה, שהוא במצב-נפש קשה מאד ושאינו יודע מה לעשות בו בעצמו; במתלעות קמוצות): ח־י־י־ים! (יושב אל שלחן-האוכל ומוריד את ראשו על שתי כפות-ידיו):

(ברחוב עוברת מ ק ה ל ת-ד ר ו י ש י ם. אבו-הואדי ומוסטפה הם האחרונים שבה).

קולו של אבו־הואדי (נשמע הולך וקרב): שרב קשה! גזר אלהים על כל רוח קל! (הפסקה קצרה; יותר קרוב): הנה סוף־סוף האבן, שרגיל אני לנוח עליה כשאני שב הביתה מבית־המסגד (אבו-הואדי מופיע ממעל לאבן, שישב עליה במערכה הראשונה; מוסטפה מוסיף לעמוד): שבה־נא גם אתה.

מוסטפה.—לא, השיך אבו־הואדי! לא אשב עמך עד אם אשבר את צמאוני הצורב באחד מן הבתים הקרובים. יחכה־נא לי פה כבוד השיך רק רגע קל!

אבו־הואדי.—טוב.

מוסטפה (מבטו חל על הדלת הפתוחה והוא נכנס אל החדר): שלום, יַחֲוַגֶ׳ה! (שם את ידו על מצחו ועל לבו).

פוגל (מרים קצת את ראשו מעל ידיו ומפנהו כלפי מוסטפה; בקול קשה): מה חפצך בזה?

מוסטפה (בחונף ובהתרפסות): יברכך אללה, יחוגֶ׳ה, וישלם כגמולך עלינו! יָצֹא יצאה שיירתנו להתפלל על קבר הנביא בנימין בחצות לילה קריר ומענג, ושבים אנו כחום היום. הנה הערב כבר קרוב לבוא, והחום עודנו בכל תקפו. אכן גבורות־אלהים (מרים למעלה את עיניו) ונפלאותיו יספרו יחד פה אחד גם רוח צח שפיים, גם כמרירי צהרים לוהטים, – כי על כן משבחים אנו את שמו הגדול ומספרים את רוב גדלו ותהלתו בתפלותינו... והדרך מן הקבר כולו שומם ויבש כצחיח־סלע, אין מעין ואין בְּרֵכָה להשיב נפש... ואומר: אסורה־נא...

פוגל (מפסיקהו בגסות): מה חפצך, שואלך אני...

מוסטפה (נבהל ונדהם; מרכך עוד יותר את קולו ואת הבעת פניו): השקני־נא מעט מים לצמאי, עלם ברוך־אלהים! (הוא רואה את הבקבוק שעל שלחן-הכתיבה ושם את פעמיו אליו): הנה, כאשר אחזה לי...

פוגל (מחקה בתנועותיו ובעויות-פניו איש צבוע): אלהים... שוכן־מרומים...

גבורות־אללה עד אין חקר... (פתאום במשטמה עזה): כולכם, הערביים, צבועים, חנפים וצומדי־שוא!... אין מספר לנביאיכם ואין מכם אף אחד, שלבו לא יתנהו למכור את אלהיו, אשר לו יתפלל, בשלשת רבעי הקשיטה! (רואה את מוסטפה נגש אל השלחן ושולח ידו אל הבקבוק; גוער בו): מה זאת? מן הבקבוק רוצה אתה? דוקא מן הבקבוק? ומכלי־חרס לא נאה ולא יאה לשתות לבן־חורים כמוך? שם, במטבח, יש מים בכלי־חרם, לך וסבא! (מוסטפה הולך אל הדלת המוליכה אל החצר; פוגל מעכבהו): או לא... אל תלך, אל תלך לבדך... (בגחוך של משטמה עמוקה): הן אני ידעתיכם, חביבי! ידעתיכם כולכם, מן השיך עד אחרון־היחפים כולכם אתם גנבים וחמסנים ומבקשי כיס־רֵעכם ונפשו... אח, ידעתיכם למדי!...

מוסטפה (משתומם ונדהם עוד יותר): יהיה אלהים (שוב מרים את עיניו למעלה) השופט בינינו, יחוג'ה! בחיי־הנביא! אם לא בשלום ובלי כל מחשבות־פגול עוברים אנחנו את דרכנו מן הקבר הקדוש עד הפרבר עַריש־אל־שַׁקל, תלָקח נא שוכבת־חיקי מזרועותי עד עולם! [1].

פוגל (מתעורר ומגחך גחוך מלא רעל ושנאה): אַהא! מעריש־אַל־שקל! הוא הדבר שדברתי!... הוא נשבע עוד, בן־הכלאים הזה! את דמי כבר הרעיל פרבר זה, והוא בשוכבת־חיקו המסואבת הוא נשבע!... אמור: ובכן מעריש־אַל־שקל אתה?

מוסטפה.—לא אני, אלא...

פוגל (משסע בקדם): אַהאַ! „לא אני, אלא"... כבר מתחילים הנפתולים והערמומיות והקפנדריאות...

מוסטפה.—לא אני מעריש־אל־שקל אני, אלא הזקן היושב שם על האבן, ואני מעִיר רחוקה מכאן דרך חמשה־עשר יום.

פוגל.—קְרָא נא לזקן ההוא – ויבוא.

מוסטפה.—כרגע (נגש אל החלון הפתוח, בקול מורם לאבו־הואדי): השיך אבו־הואדי! יואיל־נא כבודו להכנס הנה. החוג'ה רוצה לדבר עמו.

אבו־הואדי (נראה בעד החלון כשהוא יורד מעל האבן. נכנס; בחשיבות): הנני. שלום!

פוגל (בקרירות): שלוֹמַיִם.

אבו־הואדי (בקדם): מה רצון החוג'ה?

פוגל (המשטמה גוברת בו מבתחילה): רצוני, דרויש... רצוני, זקן...

אבו־הואדי (בקדם): קודם כל, כשרוצים לדבר עם הדרוויש הזקן, מזמינים לו כסא לשבת, לפי ש... (בגחוך קל): שהוא זקן. והזקנה וההליכה המרובה וחום־היום הכשילו את כחו.

פוגל (נרגז מדבריו יותר ויותר): שב לך על אחד הכסאות... וכי המקומות לא הספיקו בשבילך, או צריך אני לסמן בשרד מיוחד את הכסא, שתשב עליו?... (אבו־

[1] שבועה מן החמורות. רגילים להשבע בה בהנחת יד על הקוראן, ואם נשבע לשקר, כופין את האשה לעזוב את בעלה.

הואדי יושב): בביתך משמשות לך רגליך המקופלות תחתיך לכסא, וכאן... (אבו-הואדי רותח מכעס, אך פוגל אינו נותן לו לדבר; בקול-נגיד): שמע נא, הדרוויש! אתה הנך מעריש-אל-שקל, מן הפרבר, שכולו גנבים וחמסנים ומני-בליעל...

אבו־הואדי (חור מכעס): לאט־לך, היהודי!

פוגל (מתרגז עוד יותר): שתוק ותן לדבר, מושלמי! הפרבר שלך הוא קן הגנבים היותר שפלים ומאורת הפריצים היותר נאלחים ומזוהמים שבעיר וגם מחוצה לה...

מוסטפה (בהעויה של צמא למים): אדוני! יחוג׳ה!

פוגל.—גש הלאה! (לאבו-הואדי): כמה פעמים התריתי ברועים, שלא יהינו לבוא עם בקרם אל המגרש הקטן הגדור־חדק, הנשען אל פרדסו של דייחים, והם — כאילו לא אליהם מתכוונים... לפני ימים אחדים מרטתי גם לחיו של רועה, גנב זקן, — וכל זה ללא הועיל...

(בינתים משתמש מוסטפה בהזדמנות ושותה מים מן הבקבוק).

אבו־הואדי.—אין לי בקר ולא רועים, לי בית־מאפה של תופינים.

פוגל (בהתרגזות הקודמת): מי שואלך לתופיניך?... בלילה האחרון מצאתי במגרש הקטן עדר־בקר וילד־רועה נוהג בהם, ושני עצים רכים מצאתי שבורים וחמש הרכבות עקורות לגמרי מן השורש... (בקול מות): חזירים־מיער! אילמלא היה הרועה קטן, או אילו מצאתי את הגדול ששלחהו, כי עתה (חורק שניו) רצחתיו נפש... רצחתיו כרגע, תיכף־ומיד, בלי להכנס בשום ויכוחים...

מוסטפה.—יחוג׳ה! דבר זה הרי אינו נוגע ברב או במעט אל השיך אבו־הואדי.

פוגל (צועק): נוגע! נוגע ברב ולא במעט! (לאבו-הואדי): יש לך, דרוויש, בפרבר קרובים, שחייהם וחיי־בקרם יקרו בעיניך? חס אתה על כבוד־המושלמים? — אם כן, אמור איפוא למושלמיך המעופשים (אבו-הואדי רועד מכעס), כי מהיום והלאה כל תֵּרָאה וכל תִמָּצא רגל של בהמה מן הפרבר שלך במגרש הקטן, שמשוכת־חדק לו. ואם לא — אהרוג את הרועה על בקרו גם יחד, אהרוג בקנה־רובי או בסכיני, פשוטו כמשמעו... (חורק שניו ומקמץ את אגרופו): אני אַראם, איך לעקור הרכבות רכות מן השורש!...

אבו־הואדי.—יש לי רק קרוב אחד בפרבר. אבל כשתבואו שניכם לידי התנגשות, חושש אני, יהודי, הרבה יותר לראשך מלראשו!

פוגל (בחריקת-שנים): שתוק! גם אומץ־לבכם לי למדי, רמשים נאלחים! חמשה פראים מן הפרבר שלך, חמושים מכף רגלם ועד קדקדם, מתנפלים על אם־הדרכים על הֵלֶך עני ונדכא — דבר כזה הלא קרה לפני כשבועַים — ופושטים מעליו את כסותו לעורו וגוזלים ממנו את אגורותיו המכוסות זיעה ודם. זהו כל אומץ־לבכם הערבי! רק למעשה כזה מוכשרים אתם!

מוסטפה (בקול רך ומתרפס): יחוג׳ה! הן אמנם נכון אולי הדבר, שהשחיתו התעיבו הרועים לעשות בפרדסיכם בלי חוס על יגיעכם ועמל־כפיכם, אבל אנחנו מה, כי תלין עלינו?

אבו־הואדי (מתנשא ממקומו ללכת; בחימה כבושה): ובכל זאת עצתי לך אמונה

יהודי פרחח, לבל תוסיף לנאץ בלשונך הפוחזה זקנים באים בימים ועם־אלהים... ואם לא...

פוגל (בנחוך של לעג): ואם לא...

מוסטפה (הולך אחרי אבו־הואדי; לפוגל): הוא ימסור, יחוג׳ה, ימסור לפרבר את הכל! ואם לא – באלהי נשבעתי, אני אמסור!

אבו־הואדי (בדלת): לפנים ידעו בני־עמי יותר לסלק את חובותיהם לחצופים מדברי־עתק כמוך. אלא שעתה החילותם להתנהג כמושלים־בכפה.

פוגל.—אי אפשי, שיבה, לשמוע עוד את מלולך (אבו־הואדי יוצא ומוסטפה הולך אחריו. בו ברגע שהאחרון עומד על המפתן נכנסות צפורה ונעמי. זו האחרונה נשארת בחוץ על־יד האבן).

מחזה שמיני.

פוגל, מוסטפה, צפורה ונעמי.

צפורה.—מה היה כאן, פוגל? מרחוק שמעתי את קולך. צעקת?... (הוא אינו משיב כלום; מוסטפה): הגידה, הדרוויש, מה היה כאן?

מוסטפה (בסבר־פנים): הדבר הוא קטן־ערך והחוג׳ה כועס. הרועים הורסים אל אדמת־היהודים. והזקן הזה – מה אשמתו? קרובו היחיד הוא עלם אחד מוכר־תופינים.

צפורה.—עלי? והזקן, הדרוויש הוא דודו?

מוסטפה.—כן.

צפורה.—נעמי! נעמי!

נעמי (מן החוץ): את חושדת אותי במה שאין בי. אל הקומונה לא כלתה ולא נכספה נפשי.

צפורה (רצה אל נעמי): רואה את, נעמי? אותו הישיש, שם (מראה אל אבו־הואדי): הוא דודו של אללה כרים.

נעמי.—האומנם? מי זה אמר לך?

צפורה.—דרוויש זה.

נעמי (אל מוסטפה): אתה תראה את אללה כרים? (מוסטפה כלא־מכיר את השם הזה):

צפורה (מתקנת): את עלי.

מוסטפה.—כן.

נעמי.—ובכן אמור לאללה כרים: כה אמרה נעמי: „אַל יַוּם־אַנַא, בֻּכְּרַ־אִנְתֶּ“[1]. מבין אתה?

מוסטפה.—כן, כן.

צפורה.—תמסור?

---

[1]) „היום—אני ומחר—אתה“.

מוסטפה.—בחיי דתי, אמסור! (יוצא).

פוגל (יושב אל השלחן ותומך את ראשו בידו): עֻקְרֻ־רַבִּים!

מחזה תשיעי.

הקודמים בלי מוסטפה.

(צפורה ונעמי עומדות על־יד האבן).

צפורה.—אל מה מרמזות המלות הערביות שאמרת?

נעמי.—אף אני עצמי איני יודעת.

צפורה (בתמהון): האמנם? משַטָה אַת בי.

נעמי.—בְּחַיַּת אֶל־נֶבִּי, איני יודעת. רק דבר זה יודעת אני, שעתידות המלות הללו להשלים את חפצי ולהשיב את אללה כרים הנה.

צפורה.—רואה אַת, איפוא: אמנם מסתוריות הן המלים.

נעמי.—מסתוריות, אבל שמחות (דממה קצרה; נעמי מתעוררת): בואי. רוצה את לטייל?

צפורה.—לא. טיילתי היום למדי.

נעמי.—ובכן... להתראות.

צפורה.—להתראות בקרוב.

(נעמי הולכת לאורך־הרחוב ונעלמת, וצפורה נכנסת הביתה).

(עוד יבוא).

מִשִּׁירֵי־הַשַּׁלֶּכֶת.

I.

אֶל חֲדָרֵי הִתְגַּנֵּב הֵד־אִוְשַׁת־הֶעָלִים;
אַט־אַט הֵם נִשָּׁלִים
אֶל נִבְכֵי־הַדְּמָמָה;
הוּא לַחַשׁ חֲלוֹם גּוֹסֵס, הוּא רַעַד פֶּה עוֹמֵם
בְּגַנֵּי הַשּׁוֹמֵם...
וְקָפְצָה מֵאִלָּן לְאִלָּן אֲנָחָה
וּבְרֶטֶט צָנְחָה
עַל פְּנֵי־הָאֲדָמָה:
אֲנָקָה הִיא חֲלוּשָׁה וּנְשִׁיקַת־עֲפָאִים
לֶעָלִים נִרְתָּעִים.
וּנְגֹהוֹת־אַרְגָּמָן עַל דֶּשֶׁא נִתָּכִים
וּשְׁטִיחִים נִמְתָּחִים
עַל שְׂדֵרוֹת־הַשְּׁמָמָה.
וּבָאִים מִמֶּרְחָק וְנוּגִים חֲרֵדִים
בָּאֲוִיר הַהֲדִים...

II.

הוֹי, גְּסִיסָה שׁוֹקְטָה, אֲרֻכָּה־שׁוֹקְטָה
בָּאֲוִיר הַצּוֹנֵן! —
בְּהֵיכַל־הַדְּמָמָה, עַל מַצָּע שֶׁל עָלִים
בִּזְרוֹעוֹת הַצְּלָלִים
הַקַּיִץ גּוֹוֵעַ...

מֵחֶבְיוֹן־הָעֵצִים מְטַפְטֵף אוֹר טָמִיר
עַל פָּנָיו הַשְּׁזוּפִים;
מַנְגִּינָה חֲשָׁאִית וּמְתֻקָּה מְלַוָּה
בּוֹא אַחֲרוֹן יוֹם־אַהֲבָה.
לַקַּיִץ גֹּוֵעַ...
וְשָׁפְכָה עַל פָּנָיו קַרְנֶיהָ אַחֲרוֹנוֹת
הַשֶּׁמֶשׁ בְּבוֹאָהּ —
וְנָטָה הַשַּׁחַק עֵין־תְּכֵלֶת עֲמוּמָה
בְּעַד תִּרְזָה עֲרֻמָּה
לַקַּיִץ גֹּוֵעַ...

.III

הַס! הֶמְיַת־כִּנּוֹרוֹת אֲנִי מַקְשִׁיב בַּסְּבָכִים:
„בְּסִיוָן נָתַנּוּ רֵיחֵנוּ,
רִשְׁרַשְׁנוּ בְּתַמּוּז הַלּוֹהֵט
וְעַתָּה מִתְהַלֵּךְ בֵּינֵינוּ
תִּשְׁרֵי הָרוֹעֵד
וְרוֹחַ מְרַקֵּד
וּמַחֲרִיד צִלֵּנוּ
וּמְרַקֵּט
פִּרְיֵנוּ
וּמַצְלִיף וְלוֹאֵט:
דְּעוּ, כָּלוּ הַחַגִּים, הַחַגִּים הַיָּפִים! —
וְאָנוּ נָשִׁלִים בְּיָמִים וּנְשָׁפִים,
וּמְרַפְּדִים פְּגָרֵינוּ אֶת פָּרָשׁוֹת־הַדְּרָכִים"...

.IV

יֵשׁ נְעִימָה חֲרִישִׁית לְנְשִׁירַת־הֶעָלִים
כֹּה קְרוֹבָה־עֲדִינָה —
וּבְלֵילוֹת־נְדוּדִים, בְּתוֹךְ עוּגָה שֶׁל צְלָלִים
נִשְׁמָתִי מַבְחִינָה:

גַּעְגּוּעִים שָׁם חֲרֵדִים,
גַּעְגּוּעִים רְחוֹקִים,
וְהוֹלְכִים הַהֵדִים
מִתְרַפְּקִים וּנְמוֹגִים, —
וּמָלְאָה עַצֶּבֶת־תַּעֲלוּמָה נִשְׁמָתֵךְ --
וְתִצְנַח, רוֹתֶתֶת,
— אַזְכָּרָה לֶעָבָר — מֵעֵינֵךְ דִּמְעָתֵךְ,
וְתַחֲבוֹק הַכֶּסֶת
וּתְבַקֵּשׁ אָז אִשָּׁה, כְּדֵי לִלְחֹץ אֶת יָדָהּ,
אַךְ אִשָּׁה אוֹהֶבֶת,
שֶׁשָּׁמְעָה קוֹל־לְבָבֵךְ בְּלֵיל זֶה וְצָדָה
אֶת סוֹד־הָעַצֶּבֶת...

V.

בֵּין יֶרֶק מְלַבְלֵב קוֹמַמְתִּי לִי בִּירָה,
תִּקְרָתָהּ -- עֵין־תְּכֵלֶת מַזְהִירָה,
עַמּוּדֶיהָ — שֶׁל כֶּתֶם
וּמָסָךְ לָהּ — דְּמָמָה,
וְלָהּ שַׁרְשְׁרוֹת־קֶסֶם
וְשָׁמָּה
עַל שְׁטִיחִים שֶׁל פְּלוֹסִין הִתְהַלְּכָה
בַּת־מַלְכָּה,
קַן־חֲלוֹמוֹת — עֵינֶיהָ
וְהַשַּׁלְוָה פָּנֶיהָ...
אַךְ בָּאָה שְׁעַת־בָּצִיר —
וְקָמַל הֶחָצִיר
וְנָבְלוּ הַפְּרָחִים וְנָשְׁרוּ הֶעָלִים,
וּבַשְּׂדֵרוֹת נִתְלָלִים
וְחָרַב בִּנְיָנִי
וְנִמְצְאָה מוּטָלָה בְּעֶרֶשׂ פַּז עוֹמֵם
מַלְכָּתִי הַחוֹלְמָה.
וְנִפְצַע אָז לְבָבִי הַשּׁוֹמֵם,
וַעֲנִי
אֲשָׁרֵךְ אֶת דְּרָכַי
בֵּין חָרְבוֹת בִּנְיָנִי...

VI.

בְּנוֹת מְעוּף־עַיִן כֻּלְּכֶן,
צִיצֵי־תַמּוּז, נְעָרוֹת תַּמּוֹת,
וְלִמְחוֹלְכֶן
רֵיחַ מָתוֹק, רֵיחַ־צַמּוֹת...
צְחַקְנָה, צְחַקְנָה כָּל עוֹד יְזָרַח
יוֹמְכֶן, כָּל עוֹד יִפְרַח
צִיץ־אֲבִיבְכֶן!
עוֹד מְעַט תָּבֹא רוּחַ
וְעַל נְתִיבְכֶן
תְּפַזֵּר עָלִים, קוֹר תָּפוּחַ —
וְיִבּוֹל צְחוֹקְכֶן, יָמַךְ קוֹלְכֶן
וְחֶרֶשׁ יִגְוַע הֵד־מְחוֹלְכֶן...

VII.

ואנכי?.. מבני־היתומים אנכי,
יום צוהל לא נולד בשבילי
וכעלה אני נתק משוכי
ככל בני־גילי.
ועוברים על פני החיים
ואנכי מתפלל ליום־מחר,
ובהבקיע יום־מחר שמים —
כבר הנו מאחר...

VIII.

העלים לי גלו את סודם:
„צברנו כל שפעת־הצבעים
למזרח השמש ומבואו,
וזהר־צהרים
וכתם שדות־קיץ
קלטנו ברגעים אחרונים:
זו שארית האשר שהלך,
זכרון לחיים מוארים.
זכרון זה נשא עמנו
מתפשט במרחבי־כרים,
ומבהיק מחריצי־עמקים,
ומתיז על ראשי ההרים
ניצוצות אחרונים.
והיה כי יתע ההלך
וימצא לרגליו פגרינו —
יהרהר על אשרו שעבר
ויבא בלבבו עצבנו,
ויכרע לארץ ויקשיב
את שירת חיינו,
חיי אחרונים"...

IX.

קרובים אתם, יתומי־תשרי,
קרובים לי כל־כך,
הן כמכם לבבי עזוב:
טרם פריו בשל
נשל פריו, נשל,
ועל כל ארח מטפטף דמו,
זהבו יזוב;
רוח סוער בא ומכה, —
ולחנם הן אחכה
אל המנוחה,
אל האשר...
מזלנו, בני עם נדח,
להנשל מבלי עת...
ברכות־קיץ לא שלנו:
בגעגועי־עז מתחילים,
ומתגלגלים בכל השבילים
כמכם, עלים, ספים אנו.
רוח סוער בא ומכה
ולחנם הן נחכה
אל המנוחה,
אל האשר...

אליהו מייטוס.

Verviers, אבגוסט 1912.

הַפְּרָאַת־הַיַּהֲדוּת

(המשך).

מאת

צ. דיזֶנדרוק.

II.

עד כאן הסתכלנו רק בהתחלתה ותוצאתה של היצירה, ובשתיהן הגענו אל הקולטורה, שבצורתה האצילית, בתור אידיאה, היא מקורה של היצירה ובהתגשמותה הנסיונית היא הכליתה של זו. אבל עוד לא שמנו לב ליצירה גופה „בשעת־עבודתה", כשהיא לעצמה; עוד לא בקשנו את אופן השפעתה של הקולטורה על הפרוצס של היצירה, על התהוותו ואיכותו. אל דבר זה אנו פונים בפרק הנוכחי.

ידוע הוא החזיון הפיסיקאלי, המכונה בשם „שבירת קרני־האור". נתנו לקרני אור לעבור דרך גבישים שונים ומצאו, שיש גבישים, שהאור יוצא מתוכם אחדותי כמו שהיה בשעת־חדירתו, ולעומת זה עושים שאר הגבישים שנוי בקרן־האור, שנכנסה לתוכם: הם מוציאים את הקרן האחת השלמה, שנכנסה לתוכם, כשהיא מפורדת ומכופלת—כשהיא שבורה.

הרבה מן הדומה לחזיון פיסיקאלי זה יש בפרוצס של היצירה. היצירה בתור פרוצס היא העברה של רשמים, רשמי חיים והסתכלות, דרך נפשו של היוצר מעולם החיים המציאותיים אל עולם החיים הנאצלים, העליונים. נעשה הוא היוצר, נושא־הפרוצס, למין מדיום, מעין אמצעי לקרנים־רשמים, לצורות היוליות של חזיונות, שהן יוצאות מתוכו מעובדות ומשוכללות בתור שלמויות, בתור יצירות. ושתים הן דרכיה של העברה זו. יש שאותן הצורות ההיוליות, שנקלטו בנפשו של היוצר, יוצאות מתוכה באחדותן המקורית. שמרה שלמות־הרשמים על עצמותה הקדומה והיא רק נתמלאה חיים נפשיים של האישיות היוצרת, קבלה תוים בהירים, גונים ורוח; ותפקיד היצירה נמלא במה שעשתה את האפשרות לעובדה. אבל יש שהצורות ההיוליות העיקריות מזוקקות בכור־היצירה; הרשמים מתפרדים ליסודותיהם ומתרכבים בתור צורות חדשות; החזיונות הנכנסים נראים כ„מנותחים", שאחר־כך הם מתחברים לשלמויות אחרות.

שני מיני־יצירה אלה יסודם לא ברשמים כשהם לעצמם, אלא באופן

קליטתם ומִזוּגָם. כשם ששבירת האור היא תולדת הרכבה החימית של הגביש, כך מיני היצירה הללו הם תוצאת האיכות הנפשית של היוצר. דמיון זה נותן לנו, איפוא, בשביל היצירה את יסוד־החלוקה, שעל־פיו אפשר להבחין בין יצירה סינתֶיטית ובין יצירה אנאליטית. היצירה הסינתיטית מְקַבֶּלֶת להתמדת האור, למרות מה שעבר דרך הגביש, באחדותו הראשונה, והיצירה האנאליטית–להפרדת האור על־ידי „שבירה".

אבל קודם שנשתמש בהשקפה חדשה זו כדי להכיר את אפני־היצירה ולהוציא מסקנות שונות צריכים אנו עוד לבסס את החלוקה שחלקנו בְּסוּס פסיחולוגי. הופעת היצירה היא בשורה ראשונה הופעה פסיחולוגית ויש, איפוא, מקום לערער על דמוי חזיונות פיסיקאליים להופעות פסיחולוגיות.

אווינאריוס [1] מבחין בכל הרגשה והרגשה שני חלקים, שמהם ההרגשה מורכבת. חלקים אלה, שאמנם לא נִתָּנוּ להפרד זה מזה – עין מתבוננת תבחנם. וקורא הוא לָהם: „יסוד" ו„אופי". היסוד הוא מה שנוהגים לציין בפסיחולוגיה בשם תוכן ־ההרגשה או בדבור הפשוט בשם ה„דבר", ה„עצם" המורגש; האופי הוא אופן ההרגשה או ההכרה, שאנו מרגישים או מבירים אותו תוכן, מה שקוראים ה„טון של הרגש" (Gefühlston), כלומר, עצמותה של ההרגשה ואיכות התרשמותנו מן התוכן. כשאני רואה, למשל, אילן ואני מכיר בוודאות, שזהו אילן, הרי אותו אילן עם כל תכונותיו: גדלו, צורתו, גונו ועוד, הוא היסוד של הרגשתי זו; בעוד שהוודאיות שבהכרתי, שאני מכיר את האילן־היסוד, היא האופי. ליסודות יכולים, איפוא, להחשב הכנים כמו, ירוק, עגול, קשה, מתוק ועוד. הציונים: וודאות, ספק, אחר, ידוע,–אָפיים הם.

הבחנה זו בין היסוד ובין האופי כל אדם יכול לעשותה בנקל באותן ההרגשות, שכבר תפס אותן וכבר נעשו לחלק מרכוש הכרתו. אולם יש מצב בהכרת־הדברים, שבו עדיין לא הגיעה ההרגשה לידי התבשלות באותה מדה, שתהא ההבחנה אפשרית; יש רגע, שבו „מופיעים היסודות על מצע מטושטש מאד וה„כאראקטיריזאציה" ממלאה את כל סביבתו של הדבר המורגש". דומה מצב זה לאותו רגש, שיש לנו בשעה שאנו רואים מרחוק מדורה של עצים ואנו הולכים ומתקרבים אליה: במשך זמן ידוע אין אנו יכולים לברר לנו מה זאת; ברושם ראשון זה האובייקט הוא ביחס אלינו רק „אופי" בלבד. או לפעמים נראים לנו לרגע פני־אדם בתוך המון אנשים אחרים, שהם נראים ונעלמים מיד: אין אנו יודעים לתאר אפילו רשום אחד של אותם הפנים, ואף־על־פי־כן חי בנו הרושם של פני־האדם וכשהוא עולה בזכרוננו, אנו שואלים את עצמנו מלאי־סקרנות: היכן ראינו את הפנים האלה? – תהו־ובהו זה שבהכרתנו, ערבוב־תחומים זה בין שני החלקים שבהרגשתנו, הוא הצעד הראשון או, לפחות, אחד מן הראשונים בהתפתחותה של ההרגשה שלנו. ולזה קרא ווייניננגר [2] בשם: הֶנִידה (שרשה מהמלה היונית hen: אחד). ההנידה היא אותו המצב הנפשי, שבו מעורבים ומאוחדים ה„יסוד" וה„אופי" של ההרגשה עד לבלי הבחין ביניהם.

ווייננגר הרחיב את מושג־ההנידה בהיקפו והשתמש במושג זה גם

---

1) עיין: Avenarius: Kritik der reinen Erfahrung, I, 16.

2) עיין ספרו: Geschlecht und Character Tlil II, Cap. 3.

ביחס אל חזיונות המדע ואל ההמצאות המדעיות. אותה ההתפתחות מהנידה עד להבחנה גמורה מופיעה גם ברעיונות מדעיים במשך הזמן שלפני „הגלותם" שבו הם נמצאים בכח, בצורת השערה סתומה ובלתי־ברורה. ומזכיר הוא לדוגמה את המחשבות הבלתי־מבוררות על תורת־ההשתלשלות, שקדמו הרבה ללאמארק ולדארווין. אבל אפשר גם להגדיל את תכנו של מושג־ההנידה ולתתו ענין גם אל מקצוע־היצירה. היוצר קולט לתוכו רשמים, הרגשות ורגשים, מעכלם ומצרפם על־ידי מה שהוא טובע עליהם את חותמו האישי. בפעולת־יצירה זו בשעת קליטתה אין ההבדל בינה ובין ההרגשה הפשוטה אלא כמותי. החלוק המהותי שביניהם נעשה גדול רק לאחר קליטה: ההרגשה אסירת־ארץ־ורגע היא, מחוסרת־כל־קיום. בעוד שהיצירה הפקידה הראשון הוא יצירת החיים הקיימים מחיי־הרגע. מוציאה היא היצירה מן האוביקטים שלה — ההרגשות והרשמים בני־הרגע — את הניצוצות העילמיים, האין סופיים. ומאחדתם ליצירה בלתי־זמנית, מֶעל־זמַנית; מַעֲלָה היא את חפציה למדרגה של נצחיות — ומחדשת חיים נאצלים, עֶליים, מן החומר. שמספק העולם המוחש. היצירה היא, איפוא, מין הרגשה עליונה, שההרגשות החושיות, הפשוטות, משמשות „יסוד" לה, ו„אָפיה" הוא אופן־התרשמותה המיוחד של נפש היוצר. ובכן אף היצירה מורכבת היא מ„יסוד" ו„אופי".

ואם נשתמש בחזיון ההנידה לא כְבְמַצָב נפשי חולף, אלא — כמו שעשה גם וויינינגר — כבהופעה מתמדת בתנאים ידועים, נהא יכולים להגדיר את שני מיני היצירה ככה: היצירה הסינתיטית שואפת להשאר בהנידה היצירתית ומהגעגעת לשוב אפילו לאותו מצב. שההכרה הפשוטה הוציאתה ממנו: לאחוד ה„יסוד" וה„אופי". ביצירה האנאליטית כלולה המגמה להתרחק רחוק גמור מן ההנידה ולהמשיך את ההבחנה. שהתחילה ההכרה.

נתכוונתי לומר „שואפת" ו„מגמה" כדי להטעים בזה את העובדה. ששום יצירה לא השיגה — ואינה יכולה להשיג — אחת מן הקצוות האלו. האחוד הגמור וההבחנה השלמה הועמדו רק בתור אידיאלים, שאינם מושגים לעולם.

ושני עמים הראו ביצירתם דוגמאות של ההתקרבות היותר אפשרית לאידיאלים האלה: היונים והיהודים.

היונים גשמו בתרבותם את היצירה הסינתיטית, היהודים — את היצירה האַנאַליטית. בהבדל יצירתי זה רואה אני את יסוד־היסודות של הנגוד שבין שתי הקולטוּרות הללו. וכשפסקה יצירתם של היונים נמסרו כלי זינם ליוצרים האַריים שֶלְאַחריהם — והמלחמה לא חדלה עד היום. כי מלחמה יש כאן בין שני מהלכי־יצירה, בין שני אפני התרשמות והסתכלות, שתהום רבה רובצת ביניהם. נגוד זה הוא נקודת־המוצא לכל אותם הנגודים בערכיהם ובצרופי־מחשבותיהם, שההסתכלות השטחית הסתפקה בתאורם בלבד בלי שבקשה את ראשיתם השרשית.

איך הגיעו שני העמים, או הגזעים, האלה לאפני־היצירה, שהם כל־כך שונים זה מזה? — שאלה זו תשובה אחת יש לה: הקולטורה המושכלה. מיוסד הוא הבדל זה באידיאות, שהונחו ביסודן של היצירות

האלו, באידיאות, שלא נתנו להגדר ולהתאר. וכמה שתהיה הכ:נתו של מקור־ראשון זה מיטאפיסית־מופשטת, יש בו הרבה יותר מן האמת האינטואיטיבית מבכל אותם הנסיונות, שנעשו לבאר את הנגודים היצירתיים על־ידי סבות חיצוניות, השפעת הסביבה, המצב האיקונומי ועוד. ר' נחמן קרוכמאל ב„רוחני" המופשט, המוחלט, המחוסר־כל־סבה שלו העמיק לחדור לעצם החזיון מאֶרנסט רנאן (ואחריו נגררו עוד הרבה סופרים אחרים), שמשתדל למצוא את יסוד המצע הלאומי שלנו בהשפעת הסביבה הגיאוגראפית, שעמנו הושפע ממנה בתקופת־הילדות שלו. אידיאת־היצירה, אלהי האומה, ה„רוחני הנצחי"— זוהי העִלה הראשונה, שהכרח יש לנו לשער את מציאותה ומרגישים אנו את ישותה. ולפיכך מוכרחים אנו לסקור סקירה קצרה על הערכים הקולטוריים של היונים והיהודים באמנות ובפילוסופיה, בהשגת־האלהות ובחזיונות־החיים כי רק סקירה כזו תַּראה לנו, אם אותה שניות של יצירה סינתיטית ויצירה אנאליטית נתגלתה גם בפועל בקולטורה של אותן האומות.

III.

שורש־האמנות הוא — הסתכלות בטבע מתוך השתוממות. עומד היוצר־האמן לפני הטבע הדומם והחי, רואה הוא אותו מלא חליפות ותמורות, וביחד עם זה עטוף בטלת־תכלת של מנוחה עליונה — ותָמֵהַּ, תמה ומתפלא. סוד־האמנות הוא החידה שבטבע, חידת רזים כמוסים ומעולפים בערפל אין־סוף. וגם הנפש, וגם נפשו שלו, חומר היא לאמן עד כמה שהיא חידה, עד כמה שהיא פרובלימה. וקורבה מיוחדת יש לו להאמן אל חידת־העולם, קורבה פנימית. כי עורג הוא לתהום זו, מתגעגע הוא אליה. ובה במדה, שעֲזים הם געגועיו אל תהום־החיים, במדה זו עצמה חזקים הם החיים בתוך נשמתו, סוערת בו הֱמָיָתם ובולט הבטוי, שהוא נותן לחייו אלה.

אולם שונה הוא האמן הסינתיטי מן האנאליטי. הסינתיטיקה מטפחת ומגדלת את ההנידה, מאחדת את הצד הסוביקטיבי והאוביֵיקטיבי בהסתכלותה; האמנות מבטאת את חייה הפנימיים, שקלטה מן הטבע, על־ידי התמזגותה עם הטבע. האמן הסינתיטי שואף מצד אחד להקלט בתוך הטבע ולהבטל בו — הוא משתפך; ומן הצד השני שואף הוא לאחד בתוכו ובפנימיותו כל מה שהיא מוצא בטבע מתוך הסתכלות: את ההרמוניה הנשגבה שבין התמורה ובין השלמות, בין החליפות ובין הנצח—הוא שָלֵו. שירת היצירה הסינתיטית היא האֶפּוס. האמנות האנאליטית מְכַנסת את הנפש לתוכה, מְבַדַלְתָּה מנשוא־ההסתכלות—מפרידה בין ה„יסוד" ובין ה„אופי". אין היא משתפכת בחיק־הטבע. אלא נותנת היא לרשמיו להשתקף בראי־נפשו של היוצר. לא להבטל בים־הטבע היא רוצה, אלא לצמצם אוקינוס זה ולהכניסו לתוך חוגה הסוביקטיבי. נפשו של האמן האנאַליטי מבקשת לה בטבע את שרשה שלה, את עצמה; מבקשת היא ואינה מוצאת—וחוזרת אל פנים־יחידותה הבודדה. שירת־האנאליטיקה היא שירה רֶפְלֶכְּסיבית — לירית. האפיקה עשירת־צבעים היא, צבעי־הטבע, רחבה בשלותה ועליזה; והלירית — מקמצת במלים, מצומצמת ומלאה געגועים חרישים, געגועי־בודד.

היונים יצרו את האידיאל הבלתי־מושג של אפוס: הומירוס. היהודים הגיעו בתהלים הליריות למדרגה של גאוניות עולמית. עליזה היא זמרת־החיים היונית ונוגה — שירת־הנפש העברית.

הומירוס מספר לנו את ההרפתקאות, שעברו על אומתו הצעירה בשעת־חירום. צרות ומכשולים, מלחמות ונסיונות על כל צעד, — ואף־על־פי־כן שלוה ואומץ־רוח וצהלת־היש שפוכים על כל שורה ושורה. ראשיתו של שיר: סכנה מתקרבת והולכת; מתכנסים עננים שחורים ומאיימים, מרחוק בורק הברק ורועם הרעם — רטט קל יאחזנו... אך עוד רגע — והכל מתפזר ומטהרים השמים ממעל לגבורים היוניים; שוב דממה ושלוה — ואנו שומעים את לחש־זרמתו של נחל החיים... „האלים התכנסו לסעודה והיפיסטוס החגר סובב־צולע מסביב לשלחן וממלא את כוסותיהם יין. ולמראהו מהפרצים האלים בצחוק בלתי־מכובה" — —

וספר־התהלים הריהו, לכאורה, מלא נחמות ותקוות — אבל כמה עגום הטון־היסודי שלו, כמה צער עצור עולה לנו ממעמקי נשמתו של ספר זה! ואף אם תבוא החקירה המדעית ותוכיח, ש„תהלות דוד" הן ברובן יצירת זמן מאוחר בחיי האומה, זמן התלאות והנדודים, בעוד שהומירוס הוא פרי ילדותו של עם, סוף־סוף ההבדל בהלך־הנפש שביצירות האלו מבצבץ ובולט וניכר: הרי גם הומירוס שעת צרה ותלאות הוא מתאר והרי נתחברו גם הרבה מזמורים ליריים־עצובים בזמן גבורתה של האומה העברית, בזמן החשמונאים (לדעתם של המאחרים), בימי נצחונותיו של יהודה המכבי.

והבדל זה בולט עוד יותר בשירה המאוחרת. כשקולטורה מתחלת להזדקן, כלומר, כשחומר היצירה המגובשת הולך ומתוסף, מתחלת גם תסיסתה הראשונה, הפוריה. יסודות־ראשונים נחלשים ומתערערים — ומפנים מקום לחדשים, שמתיַצרים והולכים: שנוי אִטי של ערכים. והערכים המאוחרים חסרים הם את התמימות. יותר ויותר מתגלה לה ליצירה הקרע שבחיים ובנפש, אותו הקרע, שווילון של תום היה פרוש עליו קודם וכסהו. שוקעת שמשה הילדותית של היצירה והעולם נראה לה כסוכה, שצִלָּתָה מרובה מחמתה. —

נון יאושי יש לה לשירה המאוחרת. ומקביל הוא היאוש המתגבר על מהלך־יצירה לאידיאל שהעמיד לו מהלך זה. נפרדות הן דרכי היצירה הסינתיטית והאנאליטית גם בעליתן „בשחר טל הילדות" וגם בירידתן „לעת זקנה". השירה הסינתיטית, ההנידית־האפית, מגמתה היתה התמזגותו של היוצר עם הטבע, הבאת האדם לידי הרמוניה עם העולם; וכשהיא „מתכשלת" ומַכֶּרֶת בקרע, היא גומרת — בטראגידיה. הטראגידיה נבראת בו ברגע שמתגלית לו ליוצר האֶפ אי־האפשרות המוחלטת של אחודו המבוקש, כשמתבררת לו בכל נוראותיה תנאיותו של היחיד בעולם, אי־ההתאמה התהומית בין שאיפתו של היחיד ובין עריצותו של ה„כל העולמי" — ההכרח. האפיקן מכיר את המעצורים, שהאלים מניחים על דרכו של אדם, הטראגיקן רואה את ההתנגשות הנוראה שבין הרצון האנושי ובין הרצון המוחלט — הפאטום. והאפיקה מסיימת ביאוש כלפי חוץ. — והשירה האנאליטית, הלירית, שנתכווצה בתוך פנימיות־נפשה, באה לידי ספקנות. בקש האנאליטיקן למצוא את נחמתו בתוכו, והנה הוא רואה את מקדשיו הפנימיים חרבים אמונתו בו ובאלו שברא לו נגזלת

ממני, — והרהורים מתגברים עליו ומנצחים איתו. והלירקה מסיימת ב י א ו ש כ ל פ י פ נ י ם – כלפי האדם.

הגבור הטראגי לוחם ומאמין, הספקן יושב בחבוק־ידים ומפקפק בכל. ולפיכך הטראגידיה מלאה ענין ועלילה: גְבוּרָה מנסה להגין על עצמו עד הרגע האחרון, מנסה ללבות כל זיק מנצנץ לפניו לאש של חיים; בעוד שהספקן יושב על להבתו הדועכת, הקרה, אינו מנסה ואינו שואף, וגווע הוא מתוך חטוט ונקור בפצעי־נפשו.

את הטראגידיה יצרו היונים האפיים. והם הגיעו לטראגידיה אחרי שנהרס בתוכם אחד מן היסודות העיקריים של הקולטורה הצעירה, ההומירית: ה א ש ה האשה בצורתה האנושית והאלהית. „באֻמות היוניות חזר הגֵניוס היוני יותר ויותר אל הטבע" –אומר נ י ט ש ה[1]. והדבר מובן: האשה ההגידית (ב ש ב י ל ה יצר ווייניננר מושג זה) היתה החומר היותר הגון להמגמות ההנידיות של היצירה היונית; האשה היתה האמצעי בין האדם ובין הטבע, ובאצילותה האידיאלית היתה כח מפרה של אופי. אולם „הקולטורה היונית בתקופה הקלאסית (בתקופת הטראגידיה) היא קולטורה של גברים"; „מהומירום ועד זמנו של פֶּריקלס, עם גידולה של הקולטורה והתרחבותו של היקף־ההכח, נעשה יחוסם של היונים אל האשה קשה יוהרו יותר". אבדן האשה בתור אידיאל הוא סמל לאבדן תמימותה של יצירתם האֶפית; והאֶפיקה בהעדר תמימותה טראגיקה היא.

היהודים יצרו את א י ו ב ו ק ו ה ל ת אחרי שאבדה אמונתם בנפש התמימה, בטוהר־הלב – ב צ ד י ק. מה שהיתה האשה לשירת ההתאחדות עם הטבע היה בר־הלבב לשירת יחידות־הנפש, ללירקה. כי – וזה אולי יראה כפאראדוכס – הצדיק אינו רק אישיות מוסרית־פילוסופית, אלא גם מ ו ט י ב פ י ו ט י. הלירקה מבקשת את שורש־נשמתה – ו ה צ ד י ק ה ו א ה א י ש, ש מ צ א א ת ע צ מ ו. וכך נעשה הוא לאידיאל לירי ו ל ת ו כ ן בשביל הלירקה ה ד ת י ת. שירי־תהלים מתגעגעים אל הצדיק, כמהים להתקרב אליו, להגיע למדרגתו – הם מ א מ י נ י ם בו. איוב וקוהלת מתיחסים אל הצדיק בספקנות. מפקפקים או גם כופרים הם ביתרון־ערכו, וחלום תפל זה של ההתקרבות אליו – רק לעג הוא מעורר בהם. וספר א י ו ב אינו טראגידיה למרות המקרים הנוראים והמעציבים, שקרו לגבורו, מפני ש ט ו ב ל פ א ס י ב י הוא גבורו של ספר זה ולא מ נ ו צ ח א ק ט י ב י כגבור הטראגי. אֶ י ד י פ ו ס, הלוחם והמנוצח, ק ר ו ב הוא לנו וסימפתי: אנו משתתפים בצערו; לאיוב, הספקן הפאסיבי, אנו – נ ד י ם.

ושוב הערה קטנה בנוגע לכרונולוגיה. השקפתי זו, שמיחסת את ספר איוב לתקופה של התפתחות יצירתית מאוחרת לספר תהלים, לא תסתר על־ידי ההוכחות, שהרבה ממזמורי־תהלים נתחברו בזמן אחד עם איוב או גם אחריו. לא הכמות היא המכרעת בנידון זה. אותם המזמורים, שנתחברו בלי שום ספק בזמן הקדום – וכאלה הרי ישנם, ויהא אפילו מספרם קטן – מספיקים

---

[1]) הציטאטים המובאים כאן ולהלן מניטשה לקוחים מספריו: Menschliches Allzumenschliches, I, Aphor. 259. Jenseits von Gut und Böse, Aphor. 238.

לתכליתי. לא בלי ערך הוא גם החוש הלאומי, שיחס את ספר־תהלים כולו לדוד, בעוד שהאגדות השונות, המקדימות את זמן חבורו של איוב („איוב — משה חִבְּרוֹ" וכדומה), לא נתקבלו באומה כלל.

ועל־ידי החִלוק היצירתי שמצאנו יבואר עוד חזיון אמנותי אחד: השלמות הגדולה של היונים באמנות הדיוקנית (הפסול והציור) והעדרה הגמור של אמנות זו מן היהודים. הסינתיטיקן, שמתיחס אל החומר הטבעי הדומם לא כאֶל אוביקט בלבד, שואף להניח עליו את חותמו הנפשי, להפיח רוח חיים בגולם, בתמונה. הפסל הוא סמל השאיפה הסינתיטית: בהתבטאותו בדומם השיג הפַּסָּל במדה ידועה מה שהוא שואף בעמקי־נפשו להשיג בעולם כולו: השיג את התאחדותו עם העולם. היהודי האנאליטי לא יצר לא פסלים ולא ציורים אמנותיים גמורים מתוך העדר יחס פנימי של קורבה לדומם. היהודי אינו מבטל את הדומם בתור אוביקט נבדל הימנו, אבל אין הוא מרגיש את הצורך להתקשר עמו, להתרכב עמו על־ידי מה שיאציל עליו חלק מחיי־רוחניותו שלו. כי שמחיות וחסרות־טעם הן ההשקפות המבארות את חסרון הנטיה לאמנות הדיוקנית בישראל על־ידי האסור לצייר את האלהות בצורה מוחשת: האסורים וההתרים של אומה נובעים מתכונותיה ונטיותיה העצמיות ולא להפך.

וכך הדבר לא רק באמנות, אלא גם בפילוסופיה.

חידת־העולם — האמן משתומם עליה ומחַיֶה ביצירותיו, איש־המדע משתדל לבארה חלקים חלקים על־ידי תאורים מונוגראפיים, ואולם הפילוסוף שואף לפתרה.

מציאת הקשר הפנימי בין הדברים וההופעות, גלוי הפרינציפיון היסודי של המאורעות והמעשים, ירידה עד התהומות ועל־ידי־כך — התעלות עד להשגת המקור ויסוד־הכל — אלו הן מגמותיה של הפילוסופיה; מגמותיה הראשיות. אולם הפרובלימות המתיצבות לפני הפילוסוף וממתינות לפתרון תחלה והמיתודות, שהוא בוחר בהן כדי להגיע לידי פתרונו המבוקש, — שתי אלו שונות הן לפי אפני ההסתכלות והמחשבה הפילוסופית. שונות הן על־כן בפילוסופיה הסינתיטית מבפילוסופיה האנאליטית.

פרובלימת הפילוסופיה" הסינתיטית הוא — הקוסמוס. הסינתיטיקן — מחשבת והפילוסופית, שהיא ריאקציה על החזיונות והיא ה„אופי", קשורה ודבוקה היא בעולם החיצוני וחזיונותיו. ה„יסוד". שאלת־העולם, חידת־הקוסמוס נעשית לו, איפוא, לשאלתו־חידתו שלו. ואת פתרון הויתו שלו — וכל פילוסופיה היא סוביקטיבית בשרשה — רוצה הוא להוציא באופן דידוקטיבי מפתרון ההויה העולמית, כי רואה הוא את עצמו אחוז בה, מובלע בתוֹכָה. פרובלימה זו מתנסחת בשאלות על החלטיותו של הקיום העולמי־הכללי והתהוותו. הפילוסופיה הסינתיטית היא אונטולוגית־קוסמולוגית.

לא כן הפילוסופיה האנאליטית. מאחר שהיא מפרדת את עצמותה החושבת מן „החוץ", הרי היא נשארת מעיקרה בנקודת־מוצאה הסוביקטיבית. לפניה מתיַצבת בתור פרובלימה ראשונה שאלת נפשה שלה; ושאלתה שלה מובדלת היא מפרובלימת־הקוסמוס. ובעוד שהסינתיטיקן יוצא מן העולם ועוסק

באדם רק עד כמה שהוא חלק מן העולם, יוצאת בנגוד אליו הפילוסופיה והאנאליטית מן האדם ונוגעת אל העולם עד כמה שהאדם פועל בו; בה נִתן המקום היותר מרווח להתפתחות האידיאה של האדם בתור מרכז הבריאה. פרובלימת הסינתיטיקה היא סבתית: דָנָה היא על סבת התהוותו של העולם והויתו — ובתוך העולם גם על האדם. האנאליטיקה פרובלימתה תכליתית היא: מטרת קיום־האדם ותוצאת־מעשיו בעולם. ומתוך כך נעשית הפילוסופיה האַנאַליטית לפילוסופיה מוסרית.

וכשם ששונות פרובלימותיהם של שני אפני־הפילוסופיה האלה, כך הולכות הן גם את דרכיהן המיוחדות במיתודותיהן. לא נכון הדבר, שה„פילוסוף מבקש לו את המיתודה היותר נאותה לפרובלימתו": המיתודה דבר מיוחד ועומד ברשות עצמו היא, כהסגנון ביצירה האמנותית, שאף הוא אינו תלוי כלל וכלל בחומר־היצירה או באופן־עֲבודו.

הפילוסופיה הסינתיטית אוחזת בדרך ההפשטה. היא רוצה להסיר את החיץ בין העצם המוכר ובין „אָפיו", כלומר, השגתנו ההכרתית ממנו. רוצה היא להרכיב את ה„יסוד" וה„אופי" הרכבה בלתי־נפרדת, ורצונה זה נעשה על־ידי ההפשטה, שהיא הַגְבָּרַת ה„אופי" על ה„יסוד", עשִית היסוד למצע, שהוא מחובר לאופי. שבה היא בהפשטתה אל המצב ההֶנידי הראשון, „שכולו כאראקטיריזאציה". אבל היא משכללת אותו ומגעת ליד השלמות היותר אפשרית מתוך מצב זה: לידי המושג. ודרך זו של יצירת מושגים, דרך ההפשטה וההכללה, מוליכה אף היא אל אותה מטרה, שהושגה על־ידי הפרובלימה של הפילוסופיה הסינתיטית. כי מיתודה זו נקל לה לבקש מתחלה את המושגים היותר כוללים, להתבונן תחלה בחזיונות היותר ראשיים והיותר מקיפים — להגיע לידי קוסמולוגיה. ולעומת זה הולכת האנאליטיקה בדרכה הסובייקטיבית גם בכל הנוגע למיתודה. אין היא מקשרת את שני חלקי ההרגשה — מוותרת היא על היתרונות הבאים עם ההכללה המושגית — אלא מודדת היא את הדבר באפיו, בפעולתו עלינו. היא מעריכה את העצם או המעשה על־פי הרושם, שהוא עושה על הכרתנו. וההערכה היא ראשית־המוסר.

בשתי דרכי הפילוסופיה — דרך הפרובלימות והמיתודות — הגענו מן הסינתיטיקה אל אונטולוגיה קוסמית ומן האנאליטיקה — אל פילוסופיה מוסרית. ובזה הכרנו גם את היסוד היצירתי של „השקפת־העולם" היונית ו„השקפת־החיים" — אולי יותר נכון לומר: „השקפת־האדם" — העברית.

רואים אנו את הפילוסופיה היונית הקדומה, המקורית ביותר, והיא כולה אונטולוגית. תאַלֶס וכסֶינופאַנס, היראַקליטוס ואַנאַכסאַגוראַס — פרובלימתם היתה: יסוד ההויה הקוסמית. והמיתודה שלהם — בקשת פרינציפיון כללי על־ידי הפשטה האדם ומעשיו מה יהא עליו? — הפילוסופיה היונית שלפני סוקראטס לא השיבה על זה; הניחה שאלה זו לדת שתתגדר בה. אחר־כך באו, אמנם, אפלטון ואריסטו' והעמידו שיטות מוסריות; אבל אף הם מצאו את נקודת־הכובד לא באדם, אלא בעולם: אפלטון באידֵיאת־הטוב הקוסמית, שמקפת עולם ואדם גם יחד, ואריסטו' — בפרינציפיון השכלי המוחלט.

אפלטון לא עמד תחת השפעתה של הנבואה העברית, כמו שרוצים

להוכיח על־פי דמיון חיצוני – הטעמת המוסריות – שביניהם. כי שונה הוא המוסר העברי־הנבואי ממוסרו היוני של אפלטון הן בנקודת־מוצאו והן באופן־השקפתו. המוסר העברי יוצא מפנימיותו של האדם ונשאר־נעוץ בה; יש בו – כמו שהעיר קלוזנר – הרבה מן הדומה להשקפתו של קאנט, שמעביר את הפרינציפיון המוסרי לתוך האדם ועושה את המוסר אבטונומי: „כל מצוותיו המוסריות של האל היחיד אינן פקודות הבאות מן החוץ (היטירונומיות), אלא כללים מוסריים, שהם טבועים בנפש האדם, העשוי בצלם אלהים, מאליהם, מפני שהאדם המכיר את אלהיו בעל־כרחו צריך הוא להתדבק במדותיו של הקב"ה"[1]. המוסר האפלטוני בא לאדם מתוך האידיאה הקוסמית, המוסר היהודי יוצר לו את המוסריות הקוסמית – האלהית–מתוך המוסר האינדיבידואלי הפנימי. כי „פילוסופיה מוסרית, שעל פי תכונת יוצרה יצאה מעיקרה להתבונן אל העולם הפנימי ומצאה את יסודי ההויה המוסרית, אינה בת חורין בשום אופן להפטר מן החקירה והדרישה אחרי יסוד ההויה הקוסמית. אדרבה, תוצאותיה של החקירה המוסרית עשויות להניע את הרעיון הלאה אל תוך החקירה הקוסמולוגית"[2]. האלהות העברית היא, מצד מוסריותה, לא „יותר מ„אדם עליון" מוסרי; אין היא מקור מוסריותו של האדם, אלא אידיאל־השלמות שלה.

ויתרון גדול יש לו למוסר האבטונומי, שהוא מושרש בפנימיותו של האדם בעל־הבחירה: נותן הוא מקום להידעות (Gewissen) ולהחרטה הנובעת ממנה. החרטה היא העונש, שדינו הפנימי של החוטא, הידעות, שם עליו בגלל חטאו למוסריותו העצמית. וחרטה זו, שהיא החזיון המוסרי היותר מובהק, מיוסדת היא רק במוסריות הפנימית, הרפלכסיבית; באותה המוסריות המעמידה את הידעות, הרפלכסיה על המעשים, לשופטה העליון. היהדות האנאליטית־הרפלכסיבית יצרה בשירתה הלירית ובמוסרה האבטונומי הפנימי את מושג־החרטה: התשובה. היונים לא הכירו את הידעות בצורתה החפשית כלל וכלל; לא הכירוה אפילו אפלטון, אפילו הטראגידיה. המוטיב של האחריות חסר בטרגידיה: „הרעיון האמתי של הטראגידיה הוא ההכרה העמוקה, שלא על חטאיו הפרטיים נענש הגבור, אלא על חטא־הירושה, זאת אומרת, חטא־ההויה" – אומר שופנהויער[3].

ומוסר ידעותי כהעברי – ורק הוא – יכול היה ליצור את הנבואה. חידה חברותית הוא הנביא. מה היה תפקידו בחברה? – לא מלך היה ולא מחוקק, לא מפקד ולא מנהל; לא היה גם מוכיח תמידי, „אופוזיציה מושבעת": הרי גם דברי־נחמה הטיף וגם עתידות־שלום בשר. חזיון־הנבואה מובן לנו רק מתוך מוסריותה הרפלכסיבית של האומה הישראלית: הנביא היה ידעותה של האומה. הוא היה ה„אני" האצילי של ה„אני" הנסיוני העברי: החברה. ולפיכך קיצוניות הן תביעותיו כמו שקיצוני הוא הצווי המוחלט. לפיכך אין הוא משגיח במציאות וביכולת הממשית כמו שה„אני" האצילי המוסרי אינו משגיח בהן.

---

1) יוסף קלוזנר בספרו „יהדות ואנושיות", מאמר „הערכים הרוחניים שלנו", פרק IV.

2) דוד ניימארק במאמרו „השקפת-החיים והשקפת-העולם", „השלח", כרך י"א.

3) עיין ספרו: Die Welt als Wille und Vorstellung, I, § 51.

הידעות שבאדם דרך־עונשין מיוחדת יש לה — החרטה; וגם הנביא, הידעות שבחברה, שואף כל ימיו לא לעונש החיצוני, שהוא בשבילו לכל היותר רק אמצעי, אלא להתעוררותו של רגש־המוסר הפנימי, לחרטת האומה, לתשובתה אל ה׳.—

ומתוך מהלך־מחשבתנו זה יתבאר גם החזון המקורי השני ביצירה העברית: המעמת ערך העתיד, הרעיון המשיחי.

מצאנו בפילוסופיה הסינתיטית, שסבתית היא בעיקרה, ובפילוסופיה האנאליטית, שתכליתית היא. זמנה של הסבה הוא העבר, שעתה של התבלית הוא העתיד. ולפיכך היה מבטם של הפילוסופים היוניים מכוונת כלפי העבר: מה היה לפנים ואיך נתהווה עולמנו? מן הסיודוס ועד הפילוסופים האחרונים יצרו היונים תמונות־עבר שונות ובראו שיטות של ראשית־העולם. אולם מבטם של הנביאים העבריים מכוון כלפי העתיד. כי המוסר מעמיד תביעות, שבהתגשמותן קשורה השגת הכליתה של הבריאה בכלל; והכלית זו בעל־כרחה שתושג. ואם רחוק הוא ההוה המציאותי מהשגה זו, הרי מאמינים הם בתביעותיהם ובעתידן ומצפים הם לאחרית־הימים — יוצרים להם את האידיאל של ימות־המשיח, ימי הופעת המוסריות בעצם שלמותה.

וכבר מצאו גם את סוד האופטימיות היהודית באמונהם בעתיד. זכרון־העבר רגש של צער מעורב בו ומבצבץ ועולה מתוכו, ובעתיד קשורה התקוה — ואשרי המקוה!

וכפילוסופיה כך אף הדת. הרבה מערערים על ההחלטה, שמקורו הראשון של המונותיאיסמוס עברי הוא. אבל הכל מודים, שבצורתו הטהורה נמצא המונותיאסמוס רק בעם ישראל. והשגת־האלהות הרי היא מבלטת ביותר את אפיה של היצירה הלאומית. כי היא מקורית יותר, מן הפילוסופיה ומן האמנות. הפילוסופיה באה לידי פתרונים על־ידי חקירה ועיון, האמנות תלויה ועומדת בהשתוממותה על חידת־העולם, — השגת־האלהות מגעת על־ידי ההשתוממות לידי פתרונה. שרשיהם של שני אפני־ההתבטאות הראשונים טמונים בהשגת־האלהות — ועל זה מעידה גם ההיסטוריה של התפתחותם החיצונית. ולאומיותה של הדת גדולה מזו של האמנות? והפילוסופיה, מאחר שנובעת היא ישר מנשמת האומה: שם יוצר האמן והפילוסוף הפרטי — אמנם, על־פי תכונתה של היצירה הלאומית — וכאן יוצר העם בעצמו, בכללו, במושגי־האלהות, שמתיַצרים ומתבשלים תמיד בקרקע של האומה קודם שבא המחוקק הדתי שלה, מתגלה הגֶניוס של אותה אומה בכל טהרו.

אבל דוקא מן החזיון היצירתי הזה נשקפת לנו בסקירה ראשונה סכנה, שהוא — חזיון־הדת — יבוא ויחתור חתירה עמוקה תחת כל בנין החקירה הנוכחית: אנאליטיקה ומונותיאסמוס — הכיצד? אמונה באל אחד ומופשט ונטיה להפרדה, שהיא מביאה לידי רבוי, איך הן מזדווגות? — הזהירות נצרכת כאן שבעתים.

העם הילדותי רואה שמים עמוקים פרושים ממעל לו וארץ רחבה משתרעת לרגליו. שומע הוא את המית המים בזרמם ורואה את האש כשהיא יורדת מלמעלה — ויראה והשתוממות תוקפות אותו. ובקשה־שאלה אדירה ממלאה את לבו: עצמים אלה, שהם חיים כאן לפני, נשמהם היכן היא? אובייקטים הללו נושאם מהו? — העם מבקש את האלהים. והוא מבקשו לא בדרך החק־ירה

הנתוח, אלא שואף הוא אליו בפתום ילדותי – ומגיע אליו. וכשהשיג את אלהיו, לא בראיות וב„מופתים חותכים“ יוכיח לך את קיומו, כי לא תחת גדר־ההוכחה נופלת מציאותו: יודע העם את רבונו מתוך אמונתו התמימה בו, מכיר היא אותו מתוך הרגשתו האינטואיטיבית. –

– היכן היא נשמת־היקום? – הסינטיתיקן, שמאחד את עצמותו שלו עם הטבע בשירה ובפילוסופיה, מאחד גם בהשגת־אלהיו את הנשמה עם העצם ומרכיב את הנושא בנשוא: האלהות נמצאה בתוך החזיונות הטבעיים, החזיונות הם הם אלהויות חלקיות. זוהי השגת האלהות הפיסיתיאיסטית (אלהיות של הטבע), שתחלתה בפיטישיסמוס וסוף התפתחותה, צורתה המשוכללת והאידיאלית הוא הפאנתיאיסמוס. כי תורתו של הפאנתיאיסמוס מה כתוב בה? – :Natura sive Deus, והפיטישיסמוס מהו מורה? – :Deus sive natura. הפיטישיסמוס הוא, איפוא, רק פאנתיאיסמוס מהופך, חלקי, בלתי־שלם, מאחר שאין הוא חובק זרועות־עולם, כהפאנתיאיסמוס, אלא רואה חזיון־חזיון ומתירא מפניו ומַאֲלִיהַ אותו. והפאנתיאיסמוס, המדרגה העליונה בההפתחות, אלהות אחת יש לו, שהיא מתגלית בחזיון העולם היחיד־הכולל; הפיטישיסמוס מכיר בחזיונות, שאלהויות טמונות בהם ופועלות מתוכם.

ואולם באמצע של אותה שורת ההתפתחות הפיסיתיאיסטית, בין הפיטישיסמוס ובין הפאנתיאיסמוס, עומדת השגת־אלהות אחת, שהיא מעסקת אותנו ביותר: עבודת־האלילים, הפוליתיאיסמוס. ורק צעדאחד מן הפיטישיסמוס אל עבודת־האלילים: אידיאליזאציה [1]. עובד־הפיטיש מתירא מפני החזיון הטבעי בלי שהוא מכנה אותו בשם אידיאלי כולל, –עובד־האלילים מעריץ את האל של החזיון: עובד־הפיטיש מפחד מפני הים הזועף, –היוני משתחוה לאלהות האישית, השוכנת בתוכו. רבוי־האלהויות היא תוצאה הכרחית מן ההשגה הסינתיטית־הפיסיתיאיסטית. כי השגה, שמוצאת את אלהיה בתוך הטבע ומקשרת־את האלהות בחזיון חיצוני קשר מהודק, על־כרחה יהא לה מספר האלים כמספר החזיונות הטבעיים והאנושיים, שהם חשובים ביותר על־ידי כלליותם. ולפיכך יצר לו היוני אלהויות של הים והאש, של המלחמה והציד, של החכמה והאמנות. ואף כשיצרה לה ההשגה היונית ראש־לאלים רחוקה היתה מלראות בו פרינציפיון עולמי־כללי מופשט. כי ז י א ו ס אינו מושל בכל באופן ישר–אבטונומיים גמורים הם האלים בחוג־ממשלתם. זיאוס הוא רק מנהיג האלים, מפקדם העליון, ולא בשם אלהי־העולם יקרא, אלא בשם „אבי האנשים והאלים“ (pater andron te theon te).

– היכן הוא נושא־העולם? –שואל האנאליטיקן מבקש־האלהים. ובהשגתו הוא מפריד בין נושא־העולם, האלהות, ובין נשואו. אין הוא רואה את אֱלוֹ בתוך חזיונות הטבע, אלא הוא רואהו כפרינציפיון מופשט העומד ממעל להם. והלכך אין הוא פיטישיסט כלל וכלל. רחוק הוא מלהעריץ את הרעם, מאחר שמכיר הוא, שנשמתו של הרעם אינה כלולה בתוכו, אלא היא נבדלת הימנו ועומדת מחוצה לו. אף השגה אנאליטית זו התחילה ברבוי, אלא שרבוי זה שונה הוא לגמרי מן הרבוי שבהשגה הפיסיתיאיסתית: היא התחילה

---

[1] כבר העיר ניטשה (אמנם, מנקודת־מבט אחרת) על הפילוסופיה הרודפת אחר הסבות, שריח של פיטישיסמוס נודף הימנה. אנו מוצאים את שניהם אצל היונים והקורבה שביניהם מוכחת כאן על־ידי ראיה אחרת.

ב ה נ ו ת י א י ס מ ו ס, כלומר, באמונה באלים לאומיים. ההנותיאיסט מיחס לאלהיו מ מ ש ל ה י ש ר ה ע ל ה ט ב ע, כ ו ל ל ת ו מ ק פ ת, אלא שהאל משתמש בממשלתו זו לטובת אומתו־עובדתו. ומן ההנותיאיסמוס המופשט בעיקרו, שמקיף את כל העולם, קצרה היא הדרך המוליכה אל אותה השגת־אלהות, שהיא כוללת גם את כל שאר האומות, כלומר, אל ה מ ו נ ו ת י א י ס מ ו ס הטהור, שהרי ההנותיאיסמוס מונותיאיסמוס לאומי הוא. וכך אנו מוצאים, שאותו עיקר־ההויה היחידי, שבקשוהו היונים בפילוסופיה המופשטת שלהם, נמצא על־ידי היהודים בהשגתם האינטואיטיבית,–באותה השגה, ששחררה את האל מן הרגע הראשון מחמריות כל שהיא והבדילתו מחזיונות־הטבע המרובים בגוניהם ובצורות־הופעתם, ועל־ידי כך עשתה אותו מוכשר להתעלות למדרגת מושל־יחידי, כולל, מופשט.

ואפני־ההשגות השונים מביאים עמהם גם את ה ת כ ו נ ו ת, שבעלי־ההשגות השונים מיחסים לאלהיותיהם. האלהות היהודית מוסרית היא ומוחלטת, כהחלטיותו של עיקר קיום ההויה העולמית; היוני רואה באלהיו עצמים אי־מוסריים (אמוראליים) ומלאי חליפות וקפיצות כחליפותיהם וקפיצותיהם של חזיונות־הטבע, שמהם יצאו האלים ובתוכם הם חיים.

וכאן המקום להעיר על הטעות, שנכשלו בה אלה מן החוקרים, שרואים במונותיאיסמוס השגת־אלהות מ ו נ י ס ט י ת [1]. האל היחיד אינו מ א ו ח ד עם העולם, אלא יוצרו ו נ פ ר ד ממנו. האל היהודי היה „ב ט ר ם הרים יולדו" והוא „י ו צ ר אור ו ב ו ר א חושך"–ו„משיריו" שואלים זה לזה: א י ה מקום כבודו?"– המונותיאיסמוס דואליסטי הוא, ודוקא בין הפוליתיאיסמוס ובין המוניסמוס יש, בכל הנוגע לאופן־הסתכלותם היסודי, יחס קרוב עד מאוד.

(סוף יבוא).

---

1) עיין, למשל, מאמרו של הפרופ' ל. ש ט י י ן: „התנועה המוניסטית והיהדות" ב„העתיד", ספר ג'.

„לוגוס"

(ציור).

מאת

מנחם פוזנאנסקי.

בשנה שעברה, בקיץ, שבו מלאו לי עשרים ושמונה שנים, טִיַלתי ביום מן הימים — כמדומני, חודש־סיון היה אז — בגן הגדול שבעירנו. חזקה היא על טפוסים שכמותי, שתהיינה להם בגנים פִנות מיוחדות, חביבות ביותר. כשפרשתי אל פנתי שלי, מצאתי את כל הספסלים שבה כשהם פנויים, מלבד ספסל אחד, שזקן דק־בשר וצנום־פנים ישב לו בקצהו. מן הנסיון ידעתי, שהשְהִיָה בחבורה אחת עם אנשים זרים, שאינם משגיחים בי, יפה היא לי לפעמים לקליטת־רשמים; ולפיכך פניתי אל אותו ספסל וישבתי עליו. הזקן, כובעו, שנָח ביני ובינו על הספסל בַתָוֶך, מַל־הַקש שלו שעמד למרגלותיו על הארץ, — כל אלה לקחו את לבי.

הקדמה קטנה.

בימים ההם נסתיימה תקופה אחת בחיי. עוד מראשית החורף שלפני קיץ זה הכרתי בזה. הסימנים היו מרובים מאד. עברה עלי מִין בגרות שניה, והביאה עמה גַלים של רעננות. וביחד עם זה אהבתי להתפנק מעט ולהתעצל ולשכב במטה שעה אחת יתרה ואחריה עוד אחת. ברצון מרובה הייתי מטפל אז בחברַי, שנשאו כבר נשים, ובכובד־ראש, שנראה לי מגוחך גם אז, הייתי מצדיק את הדין על הלקויים שבחייהם. משונים וזרים היו כל הימים ההם. פעם אחת דבקה בי קושיה בדבר אגוזים ולא הרפתה ממני. המקשן שבי היה בא ותובע:

— מפני־מה אתה נותן להרגלי־החיים, שיהיו שולטים בך כל־כך? מפני מה אין אתה קונה דבר מלבד חמאתך, לחמניותיך וביציך? — הלא גם אגוזים יכול אתה לקנות. כשמכבדים אותך בהם באיזה בית, מפצע אתה את האגוזים בחפץ־לב; צריך אתה גם לקנותם לפעמים. האמר, שתהיה נלעג קצת בעיני החנָונית. ומה בכך? — לא לך להשגיח בדברים כאלה.

שני ימים תמימים לא יכולתי להפטר מן הנגע הזה.

וכשהגיע האביב נכנסתי לעולם חדש. נולד בי צורך לטַיל בערב שעה אחת ברחוב, ודוקא במקום שהעוברים והשבים היו מצויים בו. כשהייתי גומר לקרוא ספר קשֵה־ענין, הייתי נוטה להתענג קצת על ספור קטן וקל־לשון, שמסופר בו, למשל, על איזה אדם מלבב, רב־פעלים, שֶבְּעָמְיָן של החולשות

האנושיות נתנַוְּנָה וירד. באכילה, בשכיבה על גבי הַספה ובהליכה הקלה נתגלו לי טעמים חדשים, ובדברים הרבה, שקודם הייתי רואם ולא־רואם, נתגלו לי בחינות מרובות, שכדאי הוא לבן־אדם שכמותי להסתכל בהן. ועם כל אלה לא נשתנו חַיַּי. כל החדושים היו סוף־סוף מעין יוצאים מן הכלל, שבאים ביום מן הימים ועושים להם מה שעושים.

אותו יום־סיון היה מן הימים ההם. ומשעה שיצאתי החוצה הייתי נוח להתעניין בכל דבר. אך עברתי את שער־הגן, עמדתי תחתי כרבע־שעה והסתכלתי במעשהו של אחד מן הגננים, שהחזיק בידו צנור של גומי וְזִלַּח־זִלֵּף סביבותיו. ואחר־כך, כשֶׁיָּשבתי, משך את עיני סַלּוֹ של הזקן.

בסל היו הרבה מיני־מתיקה: כְּעָכִים קטנים ופשוטים, כעכים קטנים וזרועי־פרג, ממתקים בני־פרוטה, שוקולאדה, וכיוצא באלה. בין המינים השונים של שיקולאדה היה אחד בשם „לוגוס". ישבתי והסתכלתי באותיות הרומיות הבולטות Logos והרהרתי בלי משים בפירושה של מלה זו. נזכרו לי באותה שעה שורות צפופות אחדות בשולי דף של ספר מדעי, שמוסבר בהן בפרוטרוט, ש„לוגוס" היא מלה יונית ופרושה—דבר, שיש גם גרסה ידועה: „בראשית היה הדבר", ועוד, ועוד. לא יכולתי להסיח את דעתי מכל אלה. וכאן בא המקשן שבי עם קושיותיו המחוכמות:

— מפני־מה אין אתה קונה לפעמים גם מן הקטנים, החביבים עליך, האלה? מפני־מה אין אתה מתגבר על ההרגל שלך לאסוף אל ביתך רק את הלחמניות ואת החמאה שלך?

נתמלאתי גבורה ורציתי באותו רגע „להתגבר": לא על ההרגל המגונה, כביכול, אלא על אותו מקשן גופו.

— אבל גם זהו הרגל מהרגליך—סיים זה.

וסוף־סוף קניתי טבלה אחת של „לוגוס".

ממחרת היום ההוא קניתי את הטבלה השניה והרגשתי מעין ספוק־נפש על שהפעם לא ההרוצצו כל־כך שני הַיְצָרִים בקרבי. וכשעברו שני שבועות, נעשה ה„לוגוס" לאחד מצרכי.

עכשיו אני מבין, ש„לוגוס" זה היה לי בשעתו הפתח, שבו יצאתי מתקופת־חיים אחת ונכנסתי אל השניה. אחרת לא היתה יכולה להיות. כל אדם עובר דרך פתח מיוחד לו. אין קפיצות. ואין אדם יוצא ביום אחד ומודיע „היום תמה רעננותי. היום נעשיתי בן־מקומי ובן־דורי". כך אי־אפשר. צריך אדם קודם־כל לעבור את הפתח שלו. חברי פלוני עבר את פתחו כך וכך ובמהירות, ופלוני—כך וכך ובמתינות. פתחי שלי היה ה„לוגוס".

בימים הראשונים היתה אכילת־השוקולאדה מַשְׁרָה עלי מין הלך־נפש רך ומיוחד בנעימותו ואוהב הייתי לשתף אותה בעבודתי החביבה השניה, בקריאה. וכך הייתי נוהג: מתמתח על־גבי הספר, זוקף את ברכי ועושה מרגלי כעין חמור של חרשים, מניח את הספר בחיקי ומקבל נחת־רוח כפולה מטעימת המותק המפנק וספיגת הרשמים הסגנוניים.

הוספתי להצטרך ל„לוגוס"–והוספתי להתבייש בזה בפני ובפני אחרים. מאליו נעשה לי הרגל לקנות את השוקולאדה פעם בפעם בחנות אחרת. היראה, שמא ירגישו במקום מן המקומות בדבר, ש„יש לו, לבחור הגון זה, חולשה קטנה לגבי אלה הדברים המתוקים". היתה מרגזת אותי מאד. ואף פעם אחת לא קניתי „לוגוס" בחנויות הסמוכות לדירתי. ואף ברחוקות הייתי מתון וזהיר למדי. כשהייתי נכנס לאחת מהן ורואה, שנמצא בה עוד אדם אחד זולתי ומעיניו נכר, שדרישת־„לוגוס" מצד קונה שכמותי יכולה להביא אותו לידי הרהורים של לגלוג עלי, הייתי כובש משום חשש קל כזה את יצרי המחלחל בכל אברי ומודיע בהטעמה:

– נצרך אני לאותו ספירטוס, שמשמש לשרפה.

ולאחר רגע הייתי מלמד לחנוני הלכות:

– יש מינים שונים. לי דרוש אותו ספירטוס, שגונו כחול קצת. סליחה!

ולא מתחמק הייתי מתוך אותו מקום, אלא יוצא לי בחשיבות.

וכשהייתי קונה הייתי מתאמץ לכבוש את תאבוני ושלא לגעת בשוקולאדה עד בואי הביתה. אבל לא תמיד היה עולה דבר זה בידי. לפעמים היה זה קשה מאד, ואז הייתי האומלל שבבני־אדם. כדי להשמר מאכילה הייתי גוזר על עצמי ללכת דוקא ברחובות המלאים אדם; ואף־על־פי־כן הייתי סר פתאום לסמטה צדדית, שסכנת־הבריות אינה גדולה בה כל־כך.

–אם כן,–היה מלחש המקשן–למה לך לבלות את כחותיך במלחמות כאלו?

ומאליו הייתי מכנים את כף־ידי לתוך הכיס, שה„לוגוס" היה נמצא בהוכו. מתחלה הייתי אך ממשמש בטבלה ונמלך אגב משמוש, לכמה חלקים ראוי לחלק אותה. אחר־כך הייתי אוחז בה בעביה ומזמן את כף־ידי לשברה. הטבלה הקשה לא היתה נוחה להשתבר ביד אחת, אבל להוציאה ולחלקה בשתי ידי לא הייתי רוצה; והייתי מאמץ את כחותי עד שבקע קטן היה מתפורר מן הטבלה באחת מזויותיה. משים הייתי אותו לתוך הפה, מסתכל לצדדין ומתפלל בקרבי, שלא יראני אדם בשעת־קלקלתי.

לא הייתי זוכר את כל הדקדוקים האלה אילמלא היה ל„לוגוס" ערך כל־כך גדול בחיי. הוא דבק בי וברא ממני בריאה חדשה. רגילים לומר: „פשט צורה ולבש צורה", אבל לגבי לא יספיק לומר כך.

קודם הייתי פרט. שני חברי, שנטו כמוני בבחרותם אחר דברים־שבעיון, לבסוף נתנו אחד־אחד לצביונם המלבב להטשטש ועכשיו הרי הם מורים מן הטפוס הרגיל. ואני הייתי מבקש פרנסות שונות ועובר מן האחת אל השניה ומסתפק בהן כשספקו את צרכי ולא שעבדו אותי שעבוד שלם. בעשר השנים האחרונות, מראשית ימי הבגרות שלי עד החורף, שעליו אני מספר, עברו עלי גלגולים אחרים. וכל השנים הללו, כיון שהייתי נפנה מעבודתי, הייתי אוהב להתיחד לשם קריאה. תמצית־חיי היתה ההתבוננות התמידית בעולם הגדול וההתעמקות בי בעצמי. והקריאה השלימה את שתיהן. ידיעותי היו מועטות, אבל מספיקות די־צרכי וברורות בתכלית הברירות. בילדותי, כשהייתי קונה דעת מספרי־הלמוד, הייתי עושה זאת בכובד־ראש של ילדים. ומאז נחקק בזכרוני הדבר, שנחשב בעיני לעיקר: המושגים הכוללים. בדיוק גמור, נוקב

ויורד, היה מקנן במוחי כל מושג ומושג בפני עצמו. המאמרים השגורים בפיותיהם של בני־האדם לא היו לי כמטבעות שנמחקה צורתן. ואם שמעה אזני את המלים „לצד ההתנגדות היותר קטנה", היתה עיני רואָה באותו רגע את הַקו המשופע הידוע עם הכדור הקטן הנתון עליו, שהוא יורד ומתגלגל מטה־מטה, „לצד ההתנגדות היותר קטנה".

עשר שנים חייתי את חיַי אלה ורק לעתים רחוקות מאד היתה מתגנבת לתוכם רוח זרה של סופה קלה. אבל קצרת־כח היתה למוטט מה, ואחריה היו שבים חרוזי־החיים שלי. שעשו את דרכם בשטף ובמין הכרת־היש.

בחַיַי היתה גם לחלוחית. אף־על־פי שהורגלתי שלא לסבול שום רפרוף קל־דעת ושום וילוניות מעיבה, אף־על־פי שבקשתי בכל הדברים את קוטב־סדרם, אף־על־פי־כן הרגשתי בסדר ובדיוק גופם צד של יופי מיוחד שבחטיבה שלמה, שאין בה שום פגימה. ידעתי, שחַיַי מיוחדים הם במינם, אבל כשם שהרגשתי את דיוק־דפקם, כך לא נעלם ממני גם הנועם שבהַרמוניָתם. לפעמים הייתי קורא מאמר, שנכתב בכשרון, מתעמק בו ומשתדל לרדת לסוף דעתו של המחבר, ואחר־כך חוזר וקוראו בפעם השניה או השלישית, כדי להתענג על היופי של הבנין ההגיוני ועל השלמות של הרקמה הלשונית.

לבריות לא הייתי קרוב. הן לא הרחיקו אותי ואני לא התרחקתי מהן— מאליו נעשה הדבר. וזרות חיצונית לא היתה בי ומחיצה ביני ובין שאר האדם לא נעשתה. כי ראיתי בכל דבר את סבותיו ומסובביו וקל היה לי להתנהֵג עם כל אדם בפשטות.

לפני שנה ומחצה, כשֶאַך התחילו דברים לא־חשובים להשתנות בחיי, התחלתי להרגיש, שתקופה חדשה באה עלי. חשבתי, שמעט־מעט תטול ממני תקופה זו את הצד המיוחד לי ומעט־מעט תקָרבני אל מפוסן של הבריות. ואולם שענין רע כ„לוגוס" יֵרד עלי—לא העליתי על דעתי.

ובסוף הקיץ של השנה שעברה נתברר לי מצבי. ידעתי, שֶמָה שעשה לי ה„לוגוס" אין בירי להשיב. באותם הימים הייתי משגיח על העובדים בבית־חרושת קטן, ואף־על־פי שנשמרתי מכל התרשלות ורפיון־ידים, היתה העבודה עלי למורח ומדי יום ביומו הייתי מתגעגע לשעת־גמירתה.

ובביתי הָייתי מסור לרשותה של הבטלה המביאה לידי שעמום. כל דבר, שהייתי עושה, כל מקום, שהייתי יושב בו, וכל אדם, שעמו הייתי מדבר, לא היה מספק את נפשי. ובשעה העשירית בערב הייתי יושב על־יד שלחני מיוגע ומרוגז, נוטה קצת לכֹּל ובוחל בכל. כמעט מדי ערב בערב היתה ישיבתי זו נגמרת במה שהייתי לוקח פסת־נייר ומעלה עליה פעמים הרבה את התיבה „לוגוס". מתחלה הייתי כותב בעצלתים ונותן רֶיַח בין תיבה לתיבה; אחר־כך — נוהג את הקולמוס במהירות ובקוצר־רוח מעט; ולאחר זה— רק מצליף הצלפות, זו אחר זו: הצלפה — „לוגוס", הצלפה — „לוגוס"; ולסוף הייתי מניח את צורת־התיבה כמו שהיא וכותבה בלי ו"וים, בחינת ראשֵי־תיבות, שאני הוא היחידי היודֵע את פֵּרושם, ושוב מצליף הצלפות: הצלפה — לג"ס, הצלפה — לג"ס.

כך עבר עלי החורף. מזמן לזמן הייתי גומר ביני לבין עצמי, עם חליצת־הנעלים שלפני השֵנה, שלא אוסיף לקנות שוקולאָדה. שוכב ורוחש שאט־נפש לבשָרי, לשמיכתי ולכל החדר שלי, מצטער עד דכדוכה של נפש על האֶנרגיה ההולכת וכלה ומבקש תנחומים במחשבותי על „הפתחים":

– כל חברַי עברו איש־איש דרך פתח כזה. הלא אף אחד לא הציל את צביונו המיוחד לו. אמנם צר לי, שה„לוגוס" בא במקום עלמה או במקוֹם סביבה של אנשים „שלֵוים", אבל הלא לא בידי הברירה.

הצער היה צער. כח־ההתנחומים היה יפה רק במקצת, ולפני חג־הפסח אֵרע מאורע. בערב מן הערבים אכלתי „לוגוס"–ובפעם האחרונה. אותו יום היתה עמי מה שקורין „רוח אחרת": הרגשתי בקרבי קבים אחדים של אֶנרגיה ודמיתי, שיעלה בידי לבלות את הערב באופן אחר משהורגלתי.

יצאתי מבית־החרושת, עברתי את הרחובות מתוך הלך־נפש נוח וקל ובאתי הביתה. שוקולאדה לא קניתי. הכנת פת־ערבית, ואחר־כך–אכילתה, עברו הפעם מתוך התעוררות קלה. העליתי את העששית והתחלתי לקרוא בספר. הנייר של הקובץ הספרותי שקראתי היה ממין משובח והבהיק בלבנוניתו המיוחדת, ובין השורות ובין התיבות היה אותו הרֶוח היפה והנכון, שמְַשֶוה לכל הדף לְוית־הַרמוניה מעַנגת את העין. באותם הימים היה לחיצוניותם של הדברים ערך מרובה בעינַי. הכל היה טוב ויפה ועצרתי כח לקרוא כשעה שלמה. הענין לקח את לבי ושטף לו ושטף. ופתאום נראה לי, שחדלתי לקרוא ואך עיני מוסיפות לעבור משורה לשורה. מתיקות מיוחדת הורגשה בפי, ריח נעים התחיל לחלחל בנחירַי והמחשבה הקצרה, בת־המלה האחת

– לוגוס •

נצנצה.

כהרף־עין החלטתי שלא להכנע. ומפני שלא יכולתי לקרוא הלאה השתדלתי לעשות בידי מעשה כל שהוא. הבאתי סדרים בכלי־החדר והעמדתי זה במקומו של זה; הוצאתי מן הסל שתחת המטה את לְבָנַי ומָניתי אותם; נִקִיתי את שתי מגבעותי. וכלום לא הועיל והשטן לא סר.

– אם כן, אתפשט ותּם! כשאישַן לא ימשול בי זה.

פשטתי את בגדי ושכבתי. הסחתי את דעתי מכל הרהור שהוא ונרדמתי. לאחר רבע־שעה הקיצותי מתוך החלטה גמורה, שאי־אפשר לדחותה בשום אופן, לקום ולהתלבש, לרדת ולקנות טבלה אחת של שוקולאָדה.

קמתי, התלבשתי לבישה קלה ורשלנית וירדתי. השעה היתה מאוחרת והחנויות הקרובות היו סגורות. רגע אחד חשבתי לשוב ולהתלבש כראוי. לא רציתי, שמראה־תלבָשתי המרושל יגַלה אפילו טפח אחד מן הנעשה בקרבי. ובו ברגע עצמו חששתי חשש אחר ויראתי, שמא תהא שיבה זו לשם התלבשות – שיבה גמורה. ולא שבתי.

החנות הדלה והעזובה, שבקושי מצאתיה בקרן רחוקה, נגעה בפצעַי והוכִיחה אותי על פני על תעלולי־הלילה שלי ועל שבכלל נוח לי ליהנות הנאות כאלו בשעה שיש בעולם עניות וזוהמה כבמקום הזה. ומשום זה גופו הקשיתי את לבי והקפדתי:

– אמרתי לך, ש„לוגוס" תתני לי! אם אין לך, הגידי. ממין אחר לא אקנה.

הזְקֵנה הגיצה והחלושה דברה בלחש ושלחה בי מבטים ערמומיים. לי נדמה, שהיא הבינה כל מה שרציתי להסתיר ממנה. ועל דברי לחשה:

– כל קונה בשלו. דוקא ל„לוגום" נתאַוה. דומה כאילו מין אחר אינו מתוק.

ומתוך לחישה זו הכניסה את אצבעותיה הכחושות והמכוערות מחמת סחי לתוך קופסה רעועה של קארטון והתחילה לטפל בחמש טבלאות יתומות של שוקולאדה. תכריכי־הנייר שלהן היו בלים ומטושטשים מיושן ועוררו בי גועל־נפש. חשבתי לברוח.

– אין לך! – הפלטתי.

– הריהו! – הפליטה היא.

וכשנתנה לי לא הרגשתי עוד את תאבוני. וכשהלכתי הביתה, לא נגעתי בטבלה. ובאותה השעה המאוחרת לא היה לי בפני מי להתבייש.

בחדרי הוצאתי את הטבלה מתוך כיסי ובדקתיה לאור העששית. היא היתה ישָנה ומאובקת קצת, בת צבע שנהכער מרוב ימים וזרועה נקודות־נקודות לבנות. אף־על־פי־כן התחיל יצרי לחלחל בי שוב. נאבקתי שעה קלה התגברתי, התפשטתי ושכבתי. אחר־כך הסחתי את דעתי מכל דבר מגוול שבעולם והשתדלתי לשכוח את אצבעותיה של החנוָנית ואת מראה־ה„לוגום" שבידי. כל זה נמשך רגע אחד – ומתוך כך שברתי את הטבלה. להחזיק את הבֶקע בפי, כבכל פעם, לא יכולתי. כי טעמו היה רע. כרסמתי אותו במהירות. מפני יָשנו התפורר כְּחול גרגרים־גרגרים, שמִלְאו את כל חללו של הפה. לסוף ירקתי. ואת כל המעשה הזה עשיתי בבקע השני והשלישי והרביעי, ובכל פעם ירקתי מתוך בחילה פנימית.

כשתַמה כל הטבלה, התאמצתי להרדם, אבל לא יכולתי. ירדתי ונגשתי אל הבֶרז שבפִנַת־החדר. מזגתי כוס־מים והדחתי את פי. לא הועיל. עוד הפעם שכבתי – ולא יכולתי לישון. רק לפנות בוקר נרדמתי לשעה אחת.

כשבאתי בבוקר אל בית־החרושת הייתי נוח לבריות ומסביר להן פנים במדה שגם אני וגם הם לא הורגלו בה. ועם זה הרגשתי. שלא מטוב־לב ולא מנחת־רוח נוהג אני כך, אלא אך ורק מפני שכולי חלש ואין בי כח לנהוג אחרת. כל היום עמד בנחירי ריחה של טבלת־ה„לוגום" הנושנה ולשוני לא פסקה מלהרגיש לחלוחית של ריר־מיותר. ידעתי. כי מן היום ההוא והלאה לא אוסיף לקנות שוקולאדה. ולא היתה זאת הכרה, אלא ידיעה פשוטה, כי לא אוסיף.

ואמנם לא הוספתי. להשיב לחיי את צביונם הראשון לא יכולתי והתחלתי להתבדר. עברו שבועות אחדים והרגשתי בדבר, שאין אני מוקיר את רגלַי מבתי־מכרַי. פעמים הייתי יושב אצלם ונוהג מתינות וזהירות ומוציא את דבורי המעטים במין כבדות, ופעמים, להפך, הייתי בן־חורין יותר מדאי ומרבה לדבר בהרחבה ומתוך רוח טובה. גם כה וגם כה היה לי הדבר לרצון – וכשהייתי חוזר הביתה הייתי מתחרט.

באותם הימים התחילו גם הרהורי על הנשים להשתנות מכפי שהיו קודם; אבל לידי התבררות לא הגיעו. בכלל היו לי בעולם דברים הרבה כקשים להבין.

ולא קורט אחד של אותו דבר, שנראה לי עתה כטפשות, נזרק בי באותה תקופה. קודם, כשהיו נְשֵׁי־חברי מונות לי את חסרונות־דירותיהן, היו הדברים נכנסים למוחי ומתעטפים שם בדוק של אירוניה, – ועתה לא הייתי יכול להתאפק ורואה חובה לעצמי לגלות את דעתי שלי, כזו וכזו, בענינים האלה.

פעם אחת, כְּשֶׁגֵּרַרְתִּי את רגלי בצד־הרחוב, עמדתי לתומי על יד חלון־מערכה של מְפַתֵּחַ. לא האמנתי, שאיזו חותמת עשויה בסלסול יכולה לקחת את לבי. – והפעם העברתי את עיני על כל מה שהיה בחלון וקראתי בהתמדה את הכתובות השונות בכל המקומות שהיו. אחר־כך נכנסתי אל המחסן ולקחתי דברים עם המפתח. נהגתי חשיבות בעצמי:

– הטבלה צריכה להיות קטנה ועם זה בעלת־צורה.

המפתח הבין את מחשבתי.

למחרתים הבאתי את הטבלה אל תוך ביתי וקבעתי אותה על הדלת. אחר־כך עמדתי תחתי וְהֵזַנְתִּי את עיני בברק־הנחושת ובשתי התיבות של שמי ושם משפחתי.

– אהרן טורין, – קראתי במתינות.

– אהרן טורין, – חזרתי וקראתי והתענגתי – עד שהגיע הרגע, שבו נַקְלוֹתִי בעיני עצמי וסגרתי את הדלת.

והלכו להם הימים ועברו אחד־אחד. כשהיה ה„לוגוס" עולה על זכרוני, היו עולות על לבי המחשבות הידועות לי מכבר על גורלם של בני־האדם, שנגזר על כל אחד ואחד מהם לעבור בתקופה אחת בחייו דרך פתח מיוחד לו.

פתחי שלי היה טבלאות־טבלאות של „לוגוס", – הייתי מוסיף לחשוב – ומכיר באותה שעה, שחושי נִטַּמְטְמוּ לימים מרובים ושלעולם אהיה לצנינים בעיני־עצמי. ולסוף הייתי לובש מעט רוח־עוז והוגה לעצמי מעין רגש של כבוד, כאֶל גבור שנוצח.

לפני ימים מועטים ישבתי בבוקר אחד על כוס־חמין. נתלה מבטי ב„לוח־הטרף" שעל הקיר. המספרים שלמטה, העבריים, היו אדומים.

– מה יום מיומים?

קמתי ונגשתי. פשיטא: ל"ג בעומר.

הל"ג הזכיר לי את ה„לג"ס" ואת ה„לוגוס". רוחי נעכרה ויצאתי החוצה. ואולם סמוך לשער נתקלתי בחבורה של תינוקות, שעמדה וכִתרה אדם מוכר מיני־מתיקה. השטן דחקני לַהֲוָךְ. המוכר, שהרכין את ראשו על סלו, נשא באותו רגע את עיניו אלי והסיר את כובעו לאות־ברכה. הכרתי את הזקן צנום־הפנים, שמכר לי בגן־העיר את הטבלה הראשונה בשעתה. מדמה אני, שהוא לא הכירני, אבל אני פרשתי לי בחשאי.

להשתלשלות־הפרוזבול.

מאת

יצחק סאמונוב.

הרבה תקנות תקנו חכמי־התלמוד, הרבה גדרים גדרו, הרבה סְיָגים עשו לתורה, ואף אחת מהן לא העסיקה את חוקרי־התלמוד כה„פרוזבול", שתִקן הלל הזקן. אין כמעט אף מאמר או חבור אחד, העוסק בחקירה המדעית של התלמוד, שלא יגע ברב או במעט בתקנה זו ושלא יוציא ממנה מסקנות שונות. וביחוד השתמשו בתקנת הפרוזבול אלה מחוקרי המדע העברי, שחזרו אחרי היחס ההיסטורי וההגיוני שבין תורה־שבכתב ובין תורה שבעל־פה. בתקנה זו מצאו כעין חזוק לכל שיטתם בחקירת דברי־ימי־ישראל בכלל ודברי־ימיו של המשפט העברי בפרט. ואולם כל החכמים, שעסקו בזה, נהגו להשוות ביניהם רק את שתי הקצוות הקיצוניות של שלשלת־ההתפתחות הארוכה, שמאחדת את דין־התורה בדבר השמטת כספים בשנת־השבע, שנת־השמיטה, ואת תקנתו של הלל, – כלומר, את הקצה האחד – דין התורה שבכתב ואת הקצה השני – את הפרוזבול, – אבל לא הביאו בחשבון את המדרגות התיכוניות, המוליכות מן האחד אל השני. ודבר זה גרם להשקפה משובשת על פעולתו של הלל הזקן על שְׂדֵה התורה שבעל־פה ועל יחוסו אל התורה שבכתב. אך אם נשים לב להתפתחות המודרגת של מהות הפרוזבול ומושגו, יוצא לנו אופן יצירתו בצורה אחרת לגמרה.

כך מנוסח דין־השמיטה בתורה: „וזה דבר השמיטה: שמוט כל בעל משה ידו, אשר ישה ברעהו. לא יגוש את רעהו ואת אחיו" (דברים, ט"ו, ב'). כלומר: כל חוב, שבא על־ידי מַלְוֶה ולא נגבה עד השמיטה, משמט. ומכאן הוציאו חכמינו את המסקנה הישרה וההגיונית, שכל אלה הדרישות הממוניות, שבאו לא על־ידי מלוה, אלא ע"י קנסות ומעשי בית־דין אחרים ולא נגבו עד השמיטה, אינם משַמטים ובעל־החוב רשאי לגבותם בכל זמן שירצה. ולפיכך פוסקת המשנה הלכה למעשה: „האונס והמפתה והמוציא שם רע וכל מעשה ב"ד אין משמטין" (שביעית, י', ו'). ודין זה, שיסודו, לכאורה, אך ורק במושגה של המלה „משה ידו" בלבד, אינו מתנגד באמת גם למהותו של דין־השמיטה ויסודו המוסרי. התורה, אחרי שחקקה את דין־השמיטה, כאילו מבארת להלן את מהותו ומטרתו ומוסיפה: „ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך. אפס כי לא יהיה בך אביון" (דברים, ט"ו, ג'–ד'). „כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך, אשר ה' אלהיך נותן לך, לא תאמץ את לבבך

ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון. כי פתוח תפתח את ידך לו והעבט תעביטנו די מחסורו, אשר יחסר לו׳ (שם, שם, ז׳, ח׳). כלומר: עיקר דין־השמיטה מכוון כלפי אלה החובות, שבאו על־ידי הלוואות שלהוצאה ניתנו. המחוקק דואג בנידון שלנו רק לאלה שמטה ידם ושכדי להנצל מחרפת־רעב הם מוכרחים לפנות לעזרת זולתם, שיתמכו בידם עד שירוח להם ויהיו יכולים לכלכל בעצמם את כל מחסוריהם. ובכדי למנוע בעד הצטברות חובות כאלה של אדם אחד והתמכרותו הנצחית של האדם מישראל בעד חובותיו, שנתחייב בצר לו, כדי שלא ירבו ביותר ולא ישעבדו אותו שעבוד גופני ורוחני, דורשת התורה מאת כל אדם מישראל, שישמיט את כל חובותיו ממין זה, שלא נגבו עד שנת־השבע, שנת־השמיטה. ולפיכך, דין־המשנה, שכל מעשי־בית־דין אינם משמטים, וכן אינם משומטים החובות, שבאו על־ידי מקח וממכר ולא נעשו מלוה (משנה שביעית, א׳, א׳)–דין־משנה זה מתאים לא רק להמלות של דין־השמיטה שבתורה, אלא אף לרוחו, מטרתו ויסודו המוסרי. דין־התורה ודין־המשנה דבר אחד הם, אלא שהמשנה מוסיפה ומבארת מה שלא נאמר בפירוש בתורה, ואך מרומז הוא בה. וגם בעלי־התלמוד לא ראו בדין זה שום נגוד וסתירה לרוחו של דין התורה שבכתב, ועל־כן לא השתדלו אף פעם, לא בשעת קביעת דין זה ולא לאחריה, למצוא לו סמוכים בתורה[1].

נמצא, שעל־פי הגמרא המפורשת לא היה דין־השמיטה חל לא על הקנסית ולא על שאר מעשי־ב״ד. ואותם אפשר היה לגבות בכל זמן גם אחרי שהגיעה שנת־השבע. וכאן מתעוררת השאלה: איך נפסקה הלכה למעשה בנוגע לאותם החובות, שנפל עליהם איזה סכסוך בין התובע והנתבע והאחרון אינו רוצה לסלקם והתובע מסר את תלונתו ואת שטרותיו לב״ד, כדי שיברר הוא את זכותו ויפסוק את הדין בדבר גבית החוב, ובתוך כך, עד שיֵצא פסק־ב״ד, הגיעה שנת־השמיטה? אם אף על חובות אלה חל דין־השמיטה, או הם נחשבים כמעשי־ב״ד גמורים ואינם משמטים? – מובן מאליו, שחובות ממין זה גם־כן נכנסים לסוג „מעשה־בית־דין״ ואינם משמטים. שהרי הדברים ממה נפשך: אם לא יכיר ב״ד בזכותו של המלוה, אין כאן חוב כלל ואין גם על מה שיחול דין־השמיטה; ואם יכיר בזכותו, הרי נעשה חוב זה „מעשה־בית־דין״ ממש. וההבדל שבין חוב שבזה ובין חוב, שיָצא כבר פסק ב״ד לגבותו, היא רק מה שהחובות מן המין השני כבר נעשו היום, בשעת השמיטה, „מעשה־בית־דין״ ממש, בעוד שהחובות מן המין הראשון או שלא יהיו כלל במציאות, אם יזכה הלווה בדין, או שֶׁיֵעָשו „מעשה־בית־דין״ לאחר איזה זמן. לפיכך מחייב הצדק והיושר, שגם חוב כזה, העומד לְהֵעָשות בודאות „מעשה־בית־דין״, אם רק ישאר שם חוב עליו, יוכר כבר עכשיו, לכל הפחות בנוגע לדין־השמיטה, כמעשה־ב״ד ממש ולא ישָׁמט. ובאמת, כך היא גם דעת המשנה והיא פוסקת: „המוסר שטרותיו לב״ד

---

[1]) אמנם, בתורה נאמר: „שמוט כל בעל משה ידו״, ואפשר לומר „כל״ לרבות אף אלו החובות, שבאו ע״י איזה מעשה־ב״ד, משא־ומתן וכדומה. אולם, כשנשים לב אל משטרי־חייהם של בני־ישראל בימים ההם, נמצא, שכל ההלואות, שהיו נעשות אז, היו רק הלוואות שלהוצאה נתנו. הלוואות לצורך מסחר לא היו אז מצויות וגם המסחר עצמו לא פרץ עדיין בארץ. והילכך רשאי היה המחוקק לדבר על כל החובות, אף בשעה שלא היה מתכוין אלא כלפי החובות, שבאו ממלוה שלהוצאה נתנה

אינו משמט"[1]. אפשר שמתחלה השתמשו בהלכה זו אך ורק בנוגע לחובות, שבאו לא על־ידי מלוה, מה שמתאים גם אל הדין של „האונס והמפתה והמוציא שם רע וכל מעשה בי"ד אין משמטין", וחובות הבאים על־ידי מלוה, ומכל שכן על־ידי מלוה שלהוצאה נתנה, היו משמטין כמו עד עכשיו.

אולם, הלא גם סתם מלוה זקוק המלוה לפעמים למסור לבית־דין כדי להביאה לידי גוביינא. ואם נמסרה לבי"ד והוא הכיר בזכותו של המלוה, הרי נעשית גם היא מעשה בי"ד. ועובדה זו, שהשם „מעשה־בית־דין" משותף הוא לכל החובות הנגבים על־פי פסק ב"ד, בין שבאו על־ידי מלוה ובין שבאו לא ע"י מלוה, גרמה לכך, שבמרוצת־הזמן פסקו מלחקור ולדרוש בנוגע לדין־השמיטה, שבו יש כבר הבדל בין חוב שבא ע"י מלוה ובין זה שבא לא ע"י מלוה. מאין מוצאו של החוב־הנידון, אם ממלוה או מדרישה ממונית אחרת, וגם לשטרי־מלוה שלהוצאה ניתנו, אם אך נמסרו לגבייה לבי"ד, יחסו את הדין של „המוסר שטרותיו לבי"ד אינו משמט". ומה גם שבזמן המשנה כבר התפתחו ההלוואות בכלל ובאמת קשה היה לקבוע בכל פעם, באיזה חוב יש לנו עסק. וכך גרמו החיים עצמם, בלי כל התערבות מלאכותית, להמתיק במעשה את דין־השמיטה שבתורה. והלכה למעשה נהגו, שהמוסר שטרותיו לב"ד, גם שטרות של מלוה, אינו משמט. ואחר שגם עם קביעת דין זה דין־התורה במקומו עומד וכל מלוה שלא נמסרה לב"ד היתה משמטת, אפשר, שרבים היו מוסרים את שטרותיהם לב"ד גם בשעה שעדיין לא היו זקוקים לכך, כדי שיהיו בטוחים, שלעולם אפשר יהא להם לגבות את חובותיהם. עובדה זו גרמה, שלמעשה כאילו חדל דין השמטת־כספים שבתורה מלהתקיים בתור דין משפיע על החיים המעשיים. ואף־על־פי־כן לא ראו בזה שום התנגדות לדין התורה שבכתב, שהרי דין „המוסר שטרותיו לבית־דין" לא נברא פתאום. הוא הלא נכנס אל החיים ותפס בהם מקום בתור תוצאתה של התפתחות אטית ומודרגת, שטבעותיה קשורות זו בזו קשר הגיוני והראשונה שבהן אחוזה ודבוקה ברוחו ומטרתו המוסרית של דין־התורה בעצמו.

ועם כל זה, אם למעשה אפשר היה לשני הדינים האלה—של התורה־שבכתב ושל התורה־שבעל־פה—לדור במחיצה אחת, אם למעשה לא היה מורגש ביניהם שום נגוד, הנה בשעת הלמוד האובייקטיבי של דין־התורה והשוואתו האובייקטיבית אל דין־המשנה צריך היה להתגלות ביניהם נגוד פנימי. אם למעשה שמשו שתי ההלכות האלה כשתי הנחות של דין אחד, צריך היה למוד התורה לשמה להראות על איזו סתירה שביניהם. ומה גם שדין „המוסר שטרותיו לבית־דין" עצמו כבר נתפתח וגבולותיו נתרחבו הרבה מכפי שהיו מתחלה, בשעת לידתו. ומכאן דרשת חז"ל: „ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך—ולא המוסר שטרותיו לבית־דין" (ספרי, ראה). על־ידי אסמכתא זו נעשה

---

[1]) ואם תמצא לומר, שדין זה מכוון כלפי חובות, שכבר יצא עליהם פסק־דין, הרי כבר אמרה המשנה דין זה פעם אחת: „וכל מעשה־ב"ד אינם משמטין". כמו־כן אי־אפשר לומר, שדין זה מכוון רק כלפי אותם החובות, שנמסרו לב"ד לכתחילה רק לגבייה, שאם כן הלא דין זה והפרוזבול דבר אחד הם, בעוד שהם שני דברים, שיש ביניהם רק יחס של אב ותולדה (עיין להלן בפנים).

דין „המוסר שטרותיו לבית־דין" לדין־תורה ונתפשרו ההלכה למעשה וההלכה לשמה. ובזה נסלל הדרך לתקנתו של הלל, מפני שדין זה הוא יסודו ותכניתו של תקנת־הפרוזבול.

בחיים מסחריים מפותחים אין שטרי־החוב נמצאים תחת ידו של בעל־החוב תמיד. פעמים שהם נשלחים ונמסרים למקום אחר. ולפיכך אי־אפשר לו למסרם לבי"ד כשהגיעה שנת־השמיטה. ועוד, בשעה שמוסרים איזה חוב לבי"ד, הלא גובים אותו מיד, בעוד שאפשר, שבהגיע שנת־השמיטה לא הגיע עדיין זמן־פרעונו של החוב [1]; ואם־כן איך אפשר למסור חוב כזה לבית־דין? הלא אי־אפשר לתבוע מן הלווה, שיפרע את חובו הוך זמנו. ושוב, איך אפשר היה להתנהג במלוה על־פה? אותה הלא אי־אפשר למסור לבית־דין כלל וכלל. ובכל האופנים האלה היה יכול הלווה להשתמש בשנת־השמיטה לרעתו של המלוה ולא לשלם את חובו. לפיכך היו רבים מסרבים שלא להלוות כלל סמוך לשנת־השמיטה. ולא רק שהיו עוברים בזה על לאו של „לא יהיה דבר עם לבבך בליעל", אלא עוד היה גורמים נזק להמסחר והיו מעכבים את התפתחותו. ובאותה מדה, שהיו מתפתחים עסקי הממון והפרקמטיה, באותה מדה, שהיו עסקי הממון והשטרות נעשים סבוכים יותר ויותר, בה במדה היה הולך ופוחת ערכו של דין „המוסר שטרותיו לבית־דין" בשביל החיים המעשיים. אם היה דין זה ממלא את תפקידו בחיים פשוטים, בחיים, שעסק־ההקפה לא נפרץ בהם עדיין, לא היה בידו למלא את דרישות החיים המפותחים יותר והמורכבים יותר, ולשם התפתחות ההלוואה בגוניה השונים ולתכליתות שונות צריך היה למצוא איזה מוצא ממצב זה. ואת הפתרון לשאלה זה נתן הלל הזקן בתקנתו. סמוך על הדין הישן והמקובל „המוסר שטרותיו לבית־דין אינו משמט", עמד ותקן, שכדי לקדם בפני השמטת־כספים בשנת־השבע, אין צורך דוקא במסירת השטרות לב"ד ודי לשלוח לב"ד הודעה—פרוזבול— על רצונו של המלוה לגבות את חובו לא ע"י עצמו, אלא ע"י ב"ד, על־פי הנוסח: „מוסר אני לכם, פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני, כל חוב, שיש לי אצל פלוני, שאגבנו כל זמן שארצה" [2]. ובזה נתן את היכולת להשתמש בדין „המוסר שטרותיו לבית־דין" גם לאלה, ששטרותיהם אינם תחת ידם באותה שעה, ולאלה, שאינם רוצים בגביית החוב מיד, כמו לאלה, שהיו להם מלוה בעל־פה. וזהו עיקר תקנתו. על־פיה הרשות ביד המלוה לקצוב את זמן הפרעון כחפצו, ולעת־עתה די שיודיע לב"ד, שחובו יהא נגבה ע"י ב"ד בשעה שירצה

---

1) ואם תמצא לומר, שמלוה לזמן אין שביעית משמטתה (רמב"ם, פ"ט של הלכות־שמיטה, ה"ט: ח"מ, סי' ס"ה, סעי' י'), כלשון אחרונה של רב יהודה אמר שמואל: „המלוה את חברו לעשר שנים אין שביעית משמטתו" (מכות, ג' ע"ב) וכפי שפסק רבינו תם, (שם, תוס', ד"ה איבא), הרי לשון ראשונה לא כך היא (שם, ג' ע"א). וכפי שטוכח מתוס' ב"ב, קמ"ח ע"ב, ד"ה ואין, היה ר"ת, שפסק כלשון אחרונה, מחדש בזה והר"י חולק עליו. ובכלל מסוגית הגמרא במכות מוכח, שעד שבא רב כהנא והקשה על מאמרו זה של רב יהודה אמר שמואל היו פוסקים, שמלוה לזמן גם־כן משמטת.

2) כך הוא גופו של הפרוזבול בספרי (דברים, ט"ו). וכן הוא גם בר"נ, גיטין, ל"ו ע"א, ובטור חו"מ, סי' ס"ז, סעיף כ"ב.

בזה המלוה. אולם גם תקנה זו, אף אם אינה חדשה ביסודה ומהותה כמו שחושבים ואף אם היא אך ורק הרחבת התקנה הקדומה בדבר „המוסר שטרותיו לב"ד"[1], ראויה היא בלי ספק לאותו שם־לויה, שנתנה לה המשנה „מפני תיקון העולם", שהרי רק ע"י תקנת הלל אפשר היה גם לדין „המוסר שטרותיו לבי"ד" למלאות את תעודתו בחיים המפותחים ולקדם בפני הָרוב להלוות סמוך לשנת־השמיטה.

ובתחלה היו גובים חובות, שיש עמהם פרוזבול, דוקא בי"ד ולא המַלוה בעצמו והביעת החוב היתה נעשית בשם בית־הדין ולא בשם המלוה. כמו שמוכיחות המלות שבסוף הפרוזבול: „שאגבנו כל זמן שארצה". ובאמת, הוספה זו למה?— המלוה מוסר את חובו לבי"ד ודי. ועוד, מלות אלו לכאורה אף מתנגדות הן לחציו הראשון של הפרוזבול; שהרי דברים ממה נפשך: אם בי"ד גובה את החוב, אין למלוה שום שייכות למעשה הגבייה, ומה זה „שאגבנו"? ואם המלוה עצמו גובה את החוב, הרי נעשה כל הפרוזבול על־ידי הוספה זו לבדות ניכרת יותר מדאי. ואין לחשוב, שחז"ל היו מנסחים את תקנתם באופן כזה ומכניסים אליה שני כתובים, שהם סותרים זה את זה. אולם מלות אלו הן תנאי הכרחי בנוסחו של הפרוזבול. בלי תנאי זה היה בי"ד גובה את החיב מיד אחר מסירת השטר והפרוזבול לידו. ומשום שהמלוה היה מוסר פרוזבול ליד בי"ד גם על חובות, שזמנם יגיע רק ל א ח ר שנת־השבע, היה מוכרח להוסיף בהודעתו לב"ד, שהוא משאיר בידו את הזכות לקצוב את זמן גביית החוב כפי ראות עיניו[2].—ומלבד זה מוכח דבר גביית החובות שיש עמהם פרוזבול ע"י ב"ד מערכו של הפרוזבול להלכה בבלל ומתעודתו.

---

[1]) לפי דעת רש"י, „מוסר שטרותיו לב"ד—ה ו א פרוזבול שהתקין הלל" (מכות, ג' ע"ב, ד"ה מ ו ס ר). אבל דעתו זו אינה מתאמת למושג הפרוזבול כפי שהוא במשנה. וכבר העירו על זה בעלי התוספות, שאמרו: „המוסר שטרותיו לב"ד. פי' הקונטרס, דהיינו פרוזבול. ולא נראה, דהא במס' שביעית (פ"ב, מ"ב) תני המוסר שטרותיו לב"ד, והדר קתני פרוזבול אינו משמט, אלמא תרי מילי נינהו" (מכות, ג' ע"ב, ד"ה המ ו ס ר). ולהפך, ראי"ה ו ו י י ס סובר (דור־דור ודורשיו, I, 163 בהערה), שדין המוסר שטרותיו לב"ד נאמר רק א ח ר תקנת הפרוזבול, בכוונה למצוא לה סמוכין מן התורה: „שהיתה תקנת הלל קשה בעיניהם לעקור השמטת כספים, שהיא מצוה הכתובה בתורה, על־כן השתדלו למצוא לה סמך ודרשו, שמוסר שטרותיו לב"ד אינו משמט על־פי הדין, ובזה סמכו תקנת הלל במדרש הכתוב. שאילו היה הדין מכבר, שמוסר שטרותיו לבית־דין אינו משמט ממשמעות הכתוב שבתורה, לא היה נחוץ כל־כך לתקן תקנה לעקור דין־תורה". אולם כפי שנוכחנו אי־אפשר היה כלל לדין המוסר שטרותיו לבי"ד לעמוד במקום הפרוזבול ולמלאות את תפקידו, באופן שתקנת־הפרוזבול אינה מחייבת כלל, כפי דעתו של וייס, את העדר דין המוסר שטרותיו לבי"ד לפניה.

[2]) לראי"ה וייס (דדו"ד, שם, שם) יש דרך אחרת בזה. נשען דוקא על דברי הפרוזבול „שאגבנו כל זמן שארצה" הוא סובר, שגביית החוב היתה נעשית דוקא ע"י המלוה עצמו. עוד הוא סומך על מה שמצינו: „המוציא שטר־חוב בשביעית ואין עמו פרוזבול—משמט" (כתובות, פ"ט ע"א), שמכאן נראה, שגם שטר־החוב וגם הפרוזבול היו נמצאים ביד המלוה. אמנם, גם הפרוזבול וגם שטר־החוב היו נמצאים בידי המלוה; אולם רק כדי שתהא בידו היכולת להוכיח לבי"ד בשעה שירצה לגבות את חובו, שמסר בשעתו לבי"ד מודעה בדבר רצונו לגבות חוב זה לא ע"י עצמו, מה שאי־אפשר לו, אלא ע"י בי"ד. הפרוזבול הרי לא היה מעשה, שנעשה בידי המלוה בינו לבין עצמו. הוא היה נעשה בבי"ד והדיינים או, לכל

נקודת־הכובד של דין השמיטה מונחת אך ורק באסור לתבוע חוב, אך לא באסור לקבל חוב. לקבל מידהלווה חוב, שזה מחזיר ברצונו הטוב, לא נאסר כלל ע"י דין־התורה, כמה שנאמר: „שמוט כל בעל משה ידו וגו', לא יגוש את רעהו",—מה שמתאים אל מהותו וערכו החברותי של חוק השמיטה וגם אל השקפת חז"ל. הם אמרו: „המחזיר חוב בשביעית—רוח חכמים נוחה הימנו" (משנה שביעית, י', ט')[1]. נמצא, שעיקר תכליתו של הפרוזבול הוא להגן על המלוה בשעה שהלווה ירצה להשתמש בדין־השמיטה לרעה ולא יחזיר את חובו ברצונו הטוב. אם הלווה מחזיר בעצמו את חובו, אז גם על־פי מהותו של דין־התורה מיותר הוא הפרוזבול לגמרי. רק בשעה שהלווה אינו מחזיר את החוב ברצונו הטוב, מוסר המלוה את שטרותיו לב"ד, וכדי שתהא למלוה הזכות לפנות לב"ד נִתַּקן הפרוזבול. נמצא, שהפרוזבול הוא משעת־כתיבתו כעין התראה להלווה, שיחזיר את המגיע ממנו. ישותו של הפרוזבול היתה עומדת במקום תביעתו של המלוה. ואם לא היה בידי תביעה „אלמת' זו כח להכריח את הלווה לשלם את חובו, לא היה כל יתרון בזה גם לתביעתו של המלוה בפה עד שֶׁכָּשְׁרָאה המלוה, שהלווה אינו מסלק את החוב, לא נשארה לפניו דרך אחרת אלא למסור את שטרותיו לב"ד לגבייה. ויוצא מזה, שאף אותם החובות, שהיה עמהם פרוזבול, אם אך היו באים לידי גוביינא ולא היו מסולקים ברצונו הטוב של הלווה, היו נגבים דוקא ע"י בי"ד ולא ע"י המלוה.

ומובן מאליו, שאחרי התקנת הלל נתקיים דין־השמיטה למעשה רק לעתים רחוקות. מי שרצה להחזיר את חובו היה מחזירו גם בלא זה, ובשעה שהלווה לא רצה להחזיר את חובו בשביעית ולמלוה היה פרוזבול, היה יכול למסור את שטרותיו לב"ד, שהוא יגבה את חובו. והמלוה עצמו, אף כשהיה פרוזבול בידו, לא היה רשאי לתבוע את חובו, שהרי נשאר בתקפו דין־התורה „לא יגוש את רעהו". אולם המושג „תביעה" יכול להתגשם בחיים

הפחות, שני עדים היו חותמים עליו (משנה שביעית, י', ג'; ספרי, דברים, ט"ו, ג'; גיטין, ל"ו ע"א). זה היה שטר אחד, שהוא שנים. הפרוזבול הוא בעת ובעונה אחת גם מודעת המלוה לב"ד בדבר רצונו לגבות את חובו ע"י ב"ד וגם תעודת־ב"ד בעד המלוה, שמקיימת את דבר מסירת חובותיו לב"ד. ולפיכך אין כל פלא בדבר, שנמצא הפרוזבול ביד המלוה, ואין עדיין מקום למסקנה, שהמלוה בעצמו היה גובה את החוב.—עוד יש מי שסובר, שהנוסח הראשון של הפרוזבול היה: „שתגבו כל זמן שתרצו" (קאַצנלסון, Институтъ ритуальной чистоты, עמ' 264, הערה ג'). אולם, כמבואר, אין לנו שום צורך להגיה את המשנה. ועוד, אין זה מדרך הסוחרים למסור לב"ד את החובות על מנת שיגבה אותם כפי ראות עיניו.—להפך, השקפתו של גריץ (תרגומו של שפ"ר, I, 495) מתאמת להשקפה המבוארת בפנים. לפי דעתו: „הלל תקן פרוזבול כדי שימסור כל אחד ואחד את חובותיו לגבייה". ועוד ראיה לגביית החוב דוקא ע"י ב"ד ממאמר זה (גטין, ל"ו ע"ב): „אמר שמואל לא כתבינן פרוסבול אלא אי בבי דינא דסורא אי בבי דינא דנהרדעא", ופ' רש"י: משום שב"ד אחר „לא אלים לאפקועי ממונא".

[1]) אמנם, מצינו: „המחזיר חוב בשבעית יאמר לו: משמט אני; אמר לו: אעפי"כ, יקבל ממנו" (משנה שביעית, י', א'). אולם מדברי המשנה עצמה מבורר הדבר, שכל זה לא היה אלא פורמאליות משום כבודו של דין־התורה. וסמוכים לזה אנו מוצאים כבר בגמרא: „המחזיר חוב בשביעית וגו'. אמר רבה ותלי ליה, עד דאמר הכי" (גיטין, ל"ז ע"ב). ועיין עוד פירושו של ר"ע ברטנורה (שביעית, שם), שכתב: „יקבל ממנו, ולא עוד אלא שמותר לו, שתהא ידו פשוטה לקבל בשעה שאומר לו משמט אני".

המעשיים בדרכים הרבה. אפשרית היא תביעה בפועל, כשהמלוה תובע את הלווה בפה ודורש ממנו, שישיב לו את חובו, ואפשרית תביעה אי־ישרה: המלוה מבקש מן הלווה, שישיב לו את חובו, או הוא מסרב מלמלאות אחת מבקשותיו של הלוה וכדומה. כל זה נכנס גם־כן לתוך המושג „תביעה", ולא עוד אלא שהיא כבר „נגישה". על־פי רוב דַיָּהּ גם תביעה אי־ישרה כזו מצד המלוה כדי להכריח את הלווה, שישיב את חובו, שהרי הלווה יודע היטב, שאחורי תביעה רַכָּה זו עומדת זכות המלוה להמציא לעצמו את המגיע לו בכח בי"ד, על־ידי הפרוזבול. ואף־על־פי שאי־אפשר היה להמלוה לתבוע מן הלווה בפה אפילו חוב שיש עמו פרוזבול, הרי אפשר היה לו לתבוע את חובו באופן בלתי־ישר. באמת אף בתביעה זו היה עובר על דין־התורה „לא יגוש את רעהו" על־פי עצם מהותו; אבל הרי זוהי עבירה סמויה מן העין, עבירה שאינה מסורה לב"ד ושלא לעבור או לעבור עליה הוא דבר, שהוא מסור לגמרי אל לבו של המלוה. ומובן, לא כל מלוה ומלוה היה עומד על מרום המעלות המוסריות, עד שיזהר מלעבור על אסור התורה גם באופן בלתי־ישר כזה. ולפיכך הגיעו הדברים במרוצת הזמן לידי כך, שכל החובות, שהיה עמהם פרוזבול, לא היו באים כלל לגבייה על־ידי ב"ד, והמלוה היה גובה אותם באמצעים פרטיים, אחרי שהיה מרמז להלווה, שאם יסרב לו ימסור את השטר ואת הפרוזבול לב"ד. ועובדה פסיחולוגית זו, שאין לה שום יחס ישר וחיובי לתקנתו של הלל, הביאה סוף־סוף לידי כך, שנתפשטה השקפה על הפרוזבול, שכל חוב שיש עמו פרוזבול אפשר להמלוה עצמו לגבותו מן הלווה. ואם אך יש כח בידו לגבותו בלי עזרת ב"ד—הרשות בידו. עקבותיה של השקפה זו אנו מוצאים כבר בין האמוראים, כשעברו אך מאות־שנים אחדות אחרי תקנתו של הלל. ואחרי שעל־פי השקפה זו עוקר הפרוזבול באמת דבר מן התורה, נולדה אצל האמוראים השאלה: איך זה עקר הלל דבר מן התורה? — והילכך השתדלו להצדיקו ולהתאים את תקנתו אל דין־התורה באיזה אופן שיהיה (גיטין, ל"ו ע"א).

ומכאן תשובה לאלה מחוקרי־התלמוד, האומרים, שהלל עקר בכוונה דבר מן התורה. הם רואים רק את הצד החיצוני שבתקנת־הפרוזבול, אינם חודרים אל תוך השתלשלותה הפנימית ואינם מגלים את כל הסבות והעובדות המוקדמות, שהביאו את תק־ת הפרוזבול לידי אותה צורה, שיש לה עכשו.

ראי"ה וויים [1]) אומר „ומתוך התקנה הזאת נראה, כי היתה כל מגמתו להעמיק בכוונת התורה ולבוא עד תכנית דעתה. כי הכיר, שתכלית חוקי התורה להחזיק את חוק המוסר, וראה, כי חוק השמטת הכספים בא בהתנגדות עם חוק אחר, והוא להלוות לעני בעת דחקו, ועי"ז מדת החסד והמוסר לוקה ולא נוכל להחזיק האחד בלתי אם נפר השני. אמנם לפי משאלות הזמן היה האחר נחוץ יותר מהשני. על כן לא בושש הלל מלעקור את זה למען תת מעמד אל הנחוץ ממנו" [2]). ולהלן, בדבריו של אותו חכם

---

[1]) דור דור ודורשו, I, 163.

[2]) פזור המלות כאן ולהלן שלי היא (הכותב).

על רשב"נ הראשון[1], אנו מוצאים „כמו שהלל זקנו של אביו תקן פרוזבול ועקר דבר תורה לצורך זמנו". כמו־כן סובר הד"ר קאצנלסון[2], „שבתקנת הפרוזבול אנו מוצאים סֵמֶל כל הפיקציות, שתקנו הפרושים בענפים שונים של התורה שבכתב, כדי להחליש את חומר הדינים, שאי־אפשר היה, בהשתנות העתים, לעמוד בהם. . . את הראיה היותר נכונה לזה, שלא השאיפה להגיון מופשט המריצה את הלל לסול דרך חדשה בדרישת התורה ואך הדרישות הריאַליות של החיים המעשיים גרמו לזה, יש למצוא בתקנת הפרוזבול, שנִתְּקְנָה על ידו, כדי לעבור על דין־תורה שבכתב". כך היא בכלל דעתם של חוקרי־התלמוד על מוצאו של הפרוזבול. והם מדגישים דוקא את העובדה, שהפרוזבול נתקן אך ורק כדי לעקור למעשה את דין־התורה ושהוא מכוון נגד דין זה. באופן שהפרוזבול היה לכתחילה מין סמיות־עינים ופיקציה. לפי דבריהם יוצא, שעד תקנתו של הלל לא היתה שום עצה לקדם בפני השמטת החובות בשביעית אלא שלא להלוות כלל. אולם, כפי שראינו, לא היתה כוונתו של הלל ולא של איזו תקנה אחרת בענין השמיטה לעקור דבר מן התורה. הלל פִּתֵּחַ רק מה שהיה כבר לפניו וסִגְּלוֹ אל דרישות החיים. ואם אפשר בכלל לדבר על עקירת דין מן התורה, מתאים מושג זה הרבה יותר לדין „המוסר שטרותיו לב"ד אינו משמט", שנתן לכל מלוה את היכולת שלא לשמט על־פי דין את חובותיו. משהוא מתאים להפרוזבול, שלא היה אלא הרחבתו ותוצאתו הישרה של דין זה[3]. ומלבד רש"י מסכימים גם כל הראשונים, שדין „המוסר שטרותיו לב"ד" הוא אבי הפרוזבול. כן מצינו בספרי (דברים, ט"ו, ג'): „וכל אשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך"—ולא המוסר שטרותיו לב"ד. מכאן הלל תקן פרוזבול מפני תיקון העולם". הירושלמי (שביעית, פ"י, ה"ב), כשהוא מדבר על הפרוזבול, מוסיף: „תשמט ידך—ולא המוסר שטרותיו לב"ד. מכאן סמכו לפרוזבול מן התורה". כלומר: מאחר שדין „המוסר שטרותיו לב"ד" דבר־תורה הוא, על־כן גם הפרוזבול סמוך הוא לדבר־תורה. ומסקנה כזו אפשר להוציא רק בשעה שרואים את הפרוזבול כתולדה ישרה מדין „המוסר שטרותיו לבית־דין". וכך היא גם דעתו של רבנו נסים (לגיטין, ל"ו ע"א) בבאור דברי הירושלמי, והוא אומר: „דתנן התם: „המלוה את חברו על המשכון והמוסר שטרותיו לב"ד אין משמיטין. פרוזבול אינו משמט. וזה אחד מן הדברים שהתקין הלל". ומדלא ערבינהו בהדי הדדי ותני מסירת שטרות בהדי מלוה על המשכון בחד בבא, משמע דאינהו דאורייתא ותקנת הלל דרבנן". —

---

1) דור דור ודורשיו, שם, עמ' 179.

2) עיין ספרו: Институтъ ритуальной чистоты у древнихъ евреевъ, стр. 222.

3) לידי המסקנה המבוארת בפנים בא על־ידי דרכים אחרים לגמרי גם ר' בצלאל הכהן, מו"ץ בווילנא, בחבורו „ראשית בכורים". לפי דעתו, כולל הפרוזבול שני חלקים. החלק הראשון היא הודעת המלוה לב"ד וזו לשונה: „אנכי הח"מ מוסר לכם, הדיינים שבמקום פלוני, את כל החובות, שיש לי אצל כל אדם, הן בשטר והן בע"פ, לגבייה כל זמן שארצה... ותנכו ותקבלו ברשותי כל זמן שארצה..." והחלק השני היא תעודת ב"ד הנמסרת למלוה, וזו לשונה: „במותב תלתא כחדא הוינא, כד אתמסר קדמנא שטרא דפרוזבולא הדין מפב"פ ומסר לנו את כל חובותיו לגבייה כל זמן שירצה..."

ובכן, כשאנו מצרפים ביחד את כל האמור, נמצא, שתולדותיה של תקנת־הפרוזבול הן:

א) כבר בימי־קדם, ובהתאמה למהותו של דין־התורה, לא היו משמיטין בשביעית „האונס והמפתה והמוציא שם רע" וכל מעשה־בית־דין בכלל.

ב) כתולדת תקנה זו היה הדין, שהמוסר שטרותיו לגבייה לב״ד אינו משמט.

ג) והלל הזקן תקן, נסמך על דין זה, שכדי לקדם בפני השמטת כספים בשביעית אין צורך למסור את השטרות לב״ד מיד, אלא די למסור לעת־עתה הודעה לב״ד, שחוב זה נמסר, או יהיה נמסר, לגבייה לידי ב״ד. הודעה זו היא הנקראת „פרוזבול". ואת השטרות עצמם אפשר היה למסור לב״ד בשעה שירצה המלוה לגבות את חובו.

ד) ומכאן נולדה במשך הזמן ההשקפה, שכל חוב, שיש עמו פרוזבול, אפשר שיגבהו המלוה בעצמו בלי עזרת ב״ד. ובצורה זו נתקיימה לנו תקנת הפרוזבול.

ס"ט פטרבורג.

עוֹלָם מִתְהַוֶּה

(רשמי מסע בארץ־ישראל).

חלק ראשון

(המשך).

מאת

ד״ר יוסף קלוזנר.

ג.

ביום־אביב גמור, אעפ״י שהיה אך ראש־חודש ניסן, עזבה ספינתנו את קושטה בצהרים. החמה הצעירה, חמתה של תחלת־האביב, האירה וחִממה, אבל לא להטה. חבורה שלמה של תלמידי־חכמים משתלמים במחלקת־המשפטים שבבית־המדרש העליון שבקושטה לִוְּתָה אותנו. באו גם מר נופך ורעיתו הרופאה. עוד הפעם שיחות וויכוחים על מצב ענינֵנו בטורקיה. עצות מה יש לעשות ותלונות על מה שלא נעשה, ועל כולן — התמכרות עצומה לרעיון־התחיה הטעמה והדגשה, שקושטה אינה אלא מעבר לארץ־ישראל, והשתוקקות עצומה לְשָׁם, — לאותו מחוז־החפץ, שכל הנעשה בקושטה אינו משמש אלא אמצעי לו. מקרה קל־ערך: אחדים מבני־חבורתנו רצו לקנות להם בגדים וכיבעי־קש בקושטה. אמר להם מר נופך:

— אינו כדאי. מוטב שתקנו ביפו או בחיפה ומאת הפראַנק, שכל אחד מכם רוצה להוציא בקושטה, ישארו בארץ־ישראל.

חבה גדולה מתבטאת ביותר בדברים קטנים.

כבר ספרתי בפרק הראשון, כמה קסם מלאָנו מראה ים־השיש במקום שהים־השחור משתפך לתוכו, והזכרתי, שסירת־קיטור טורקית העבירה את ספינתנו דרך הדארדאֶנֶלים. בלי פגע נכנסה ספינתנו אל הים האֶיגיאי.— זה יַם־האיים, האַרְכִיפֶּלַגוס, שהטורקים קוראים לו „אַק־דֶינִיס״, כלומר הים הלבן, בנגוד אל הים־השחור. ואולם לא לבן הוא, אלא כחול כולו. ים של תכלת. ים זה כולו היסטורי. אין אי מאייו המרובים, שאין אגדות קשורות בו. אין חוף מחופיו הקדומים, שאינו מזכיר איזה זכרון נפלא מימי־קדם. כאן נולדה ההיסטוריה התרבותית של האנושיות כולה: כאן נפגשו אסיה ואירופה כאן נוצרה התרבות היונית, שהשפעתה לא תעבור לעולם. ה„קיקלאַדין״ וה„ספוראַדיי״ שבַיָּם זה — קבוצות־האיים הללו, שהשירה והטראַגידיה היווניות

לא תצוירנה בלעדיהן, — גשר טבעי הן מאירופה לאַסיה. יוון (עם טראַקיה ומוקדון) היא מעֵברו האחד ואַסיה־הקטנה מעברו השני. — ומה היא יוון אם לא אַסיה שבאירופה ומה היא אַסיה־הקטנה אם לא אירופה שבאַסיה? —. אויר צח ושקוף שאין כדוגמתו. חום נעים כמעט במשך כל השנה, גלי־תכלת עליזים, עמקים פורים, גפני־חמד, יערות־דבש, עצי־זית מלבינים, גני תאנים ואפרסקים. מקומות מחצב של שיש—חומר ליצירה במובנה היותר מדויק של המלה— וחופים כל־כך קרובים זה לזה וכל־כך מרופים, — איך היה אפשר הדבר, שלא תתפתח כאן תרבות עשירה ומלאה יופי ורוך? — עמדתי על מכסה־הספינה והשקפתי לנוגה השמש השוקעת על האיים הנשקפים מרחוק. היכן היא התרבות העשירה ההיא? —אף עכשיו שייכים הרבה מהם ליוון וכמעט בכולם יושבים יוונים. מפני־מה אין יושביהם יוצרים עכשיו כלום? — הלא הטבע לא נשתנה. השמש מאירה בצהלה כאז כן עתה. האדמה נותנת את יבולה כקדם. ההרים עומדים בגאותם היחסנית כלפני אלפי שנים. והים שוחק כמֵאָז להסירות והספינות המרובות, שמפליגות בו ומפלגות את מימיו לרגעים: יודע הוא, שאך תעבורנה אלו — והמים ישובו להיות כשהיו. ומפני־מה לא שב האדם להיות כשהיה?

חשבתי וחשבתי—ותשובה לא מצאתי...

אבל התשובה באה מאליה כשאך עמדה הספינה על־יד ההר אַתּוֹס. ו„עולים־לרגל" נוצריים לעשרות יָרדו אל המִנְזָרים שב„הר הקדוש" (כך קוראים לו היוונים והאיטלקים). אשה לא תֵרָאה בהר הזה: לתוך המנזר היותר גדול שבו אין מניחים לנשים להכנס. יש כאן ביבליותיקה עשירה ויש קבוצה מפורסמת של איקוניות מעשי־ידי־אמנים מתקופות שונות. אלפי אנשים הנחילו את כל רכושם למנזרים אלו, שיש מהם רוסיים ויש מהם יווניים. נסעו עמי אנשים עשירים מפנים־רוסיה, שעוד בחייהם הורישו כמעט את כל מה שהיה להם למנזר והשאירו לעצמם רק כדי מחיתם, ועכשיו הם נוסעים להר אתוס לכל חג גדול כדי לבלות בו את הימים הקדושים. ואלפי נזירים וסתם מתבודדים בורחים מן העולם מבלים כאן את כל ימיהם. וכך נמשך הדבר עוד מן המאה השמינית לספירת־הנוצרים. לא מצאו הנוצרים מקום בהר נחמד זה, הנשקף אל הים האיגיאי, אלא למנזרים ולמתבודדים מבלי־עולם. הטורקים באו והמשיכו את העזובה ואת החורבן. ויוון החדשה, הנוצרית, אינה יוון העתיקה, האלילית, עם תאוותיה העזות, עם חירותה המוחלטת, עם הבטחון בכח־האדם ועם אותו הרוח השואף, שלא נקשרו כנפיו בקשר של הכנעה ושל בטול־היש, שהם מוכרחים לבוא כשהמשחק ו„קלות־הראש" וה„טפל" שבחיים נדחים לגמרי בפני ה„עבודה" וה„רצינות" הכבדה ובקשת ה„עיקר"... כי ההמצאה ובתה—היצירה הן תמיד תוצאות ה„משחק" ולא תוצאות ה„עבודה". ולא רק האמנות בלבד, אלא התרבות כולה היא בתה של ההמצאה והיצירה.

למחר עמדנו בסאַלוניקי. בעיר זו, היותר יהודית שבטורקיה כולה רציתי לראות רק מה שנוגע לישראל, שהרי לראות את הכל לא היה מספיק הזמן הקצר, שספינתנו עמדה בסאלוניקי. על החוף פגשנו צעיר אחד, שדבר עברית כל־כך נחמדה והיה כל־כך בקי בספרותנו ובענינינו, עד ששאלתיו:

– כמה שנים אתה דָר בסאַלוניקי?

בטוח הייתי, שצעיר מרוסיה הוא, שנתישב בסאַלוניקי. ומה גדל תמהוני כשהשיב לי:

– כאן נולדתי. ספרדי אני ושמי מ ו ל כ ו.

– והיכן למדת עברית במדה מרובה כזו?

– כאן, ב„תלמוד־תורה". גם הרביתי לקרוא את העתונים העבריים ואף נסיתי לכתוב בהם.

משתוקק הייתי לראות „תלמוד־תורה" זה, שמגדל צעירים כאלה. כבר שמעתי תהלתו, אבל לא ציירתי לעצמי, ש„תלמוד־תורה" יהא מוכשר לתת חנוך כ ז ה. הלא יודעים אנו כולנו את „תלמודי־התורה" שברוסיה ופולין, שמגדלים בעלי־מום רוחניים. ידעתי, אמנם, שלא הרי ת״ת ברוסיה כהרי ת״ת בארץ־הקדם: זה האחרון אינו „חדר" לבני־הקבצנים, אלא בית־ספר ל כ ל בני־הקהלה. וגם זאת ידעתי, שמר י צ ח ק אֶ פ ש ט י י ן, אחד מן היותר משכילים והיותר מלומדים שבין פדגוגינו, הוא מנהלו של ת״ת זה. ואף־על־פי־כן לא שערתי את תלמוד־התורה שבסאַלוניקי בתור בית־חנוך, שמוכשר הוא להוציא תלמידים כמולכו.

אבל בדרך־הליכנו לתלמוד־התורה נכנסנו לבית־הספר של חברת „כל ישראל חברים". נכנסתי אל המחלקה העליונה, שבה היתה אז שעתו של השעור העברי. „חכם" ספרדי צעיר הורה מתוך ספר־למוד חדש, הוצאת „תושיה", את הלשון העברית. ה„חכם" היטיב לדבר עברית ונִכָּר היה, שמשתדל הוא ללמד את לשוננו בתור לשון חיה ובאופן הנהוג בימינו. אבל רק שעה אחת ביום מלמדים עברית בבית־ספרה של חברת „כי״ח" – וכמובן, אין זה מספיק. הצעתי לפני אחד מן התלמידים, ברשותו של המורה, שיספר לי בעברית על ש א ו ל המלך, אחרי שהוגד לי, שהתלמידים עברו כבר על כל „נביאים ראשונים". התלמיד גמגם בלשונו – ואיני יודע, אם מפני שלא יָדע לדבר עברית כהוגן, או מפני שלא ידע את המאורעות, או מפני שתי הסבות הללו כאחת. בין כך ובין כך הדבר מעציב למדי.

ולעומת זה היטיבו התלמידים במחלקה אחרת לפרש כללי־הנדסה בצרפתית, ובכלל ניכר היה, שהם יודעים צרפתית יותר מעברית, אף־על־פי שגם את הלשון הצרפתית אינם יודעים ידיעה שלמה. הרי זהו כל ההפסד, שמביאה חברת „כי״ח" בארץ־הקדם: תלמידי בתי־ספרה פוסקים מלהיות ע ב ר י י ם שלמים ואינם נעשים ב נ י ־ א ד ם שלמים. וכלום יש בעולם דבר מפסיד ליהדות הנלחמת והסובלת מהשכלה חֲצָאִית?

בקרנו גם את גני־הילדים של „חברת־העזרה" הבֶרלינית. כאן סופר לי ספור ארוך על המלחמה הקשה, שנלחמו הלאומיים במגמות הגֶרמניזאַטוריות של המרכז ה בֶ ר ל י נ י (אני מטעים מלה זו כדי להוציא מכלל זה את המנהל ואת מורי החברה שבארץ־ישראל, שעוד אדבר עליהם להלן). בעלי־ה„עזרה" רצו לא פחות ולא יותר מזה: שעוד בשנה הראשונה של גן־הילדים, שלתוכו נִכנסים תינוקות בני ארבע וחמש, תונהגנה בו ש ת י לשונות – גם העברית

וגם האשכנזית! — אחרי מלחמה ארוכה הצליח הדבר בידי המורים ובידי שאר הלאומיים שבּם להנהיג בשנה הראשונה רק את הלשון העברית בלבד, ואולם בשנה השניה נוהגת גם הלשון האשכנזית. כלום צריך אני לומר, שאין חֵפץ לרוב הילדים בשתי לשונות ושאסור לבלבל מוחותיהם של ילדים בני חמש ושש (ואפילו בני שש ושבע) בלשון זרה, שלעת־עתה אין צורך בה לא במסחר ולא בחברה? — ואף־על־פי־כן הילדים המתחנכים בבתי־הספר של „חברת־העזרה" עבריים הם פחות או יותר מפני שהמורֶה והמורָה העומדים בראש בתי־הספר לאומיים ועבריים גמורים הם ואף מומחים הם לענין־הוראתם. בעונג שמענו את הדבור העברי ואת שירתם העברית הנעימה של הילדים וראינו את מלאכת־ידם היפה. ולשמחה היתה לנו העובדה, שכבר באות לבתי־הספר הללו בנות אחדות של טובי הספרדים כדי ללמוד את הגננות ואת ההוראה הלכה למעשה. ואף מ־י־ו־ן באה עלמה אחת בכוונה לסאלוניקי לתכלית זו, ואחרי שתלמוד כאן את הגננות העברית תיסד „גנים" כאלה גם בערי־יון. זהו מחזה משַׂמח, שלא פלל אֵליו איש.

בקרנו גם את החכם־באשי של סאלוניקי, הרב ר' י ע ק ב מ א י ר. אצילות שפוכה על פניו והדור הוא בתִלְבָּשְׁתוֹ. הוא מדבר עברית באופן נפלא, ואהבתו לארץ־ישראל אינה יודעת גבול. בה נשתלבה האהבה לארץ־המולדת החמרית ר' יעקב מאיר הוא יליד־א"י) באהבה לארץ־המולדת הרוחנית של האומה כולה. דברנו הרבה על עניני־הקהלה. ומתוך הדברים למדתי, שאין ר' יעקב מאיר איש־מלחמה. אין הוא אדם תקיף ועומד על דעתו, הולך בדרכי המיוחדת בלי חת מפני כל ומסכן את הכל לשם הרעיון. אין ספק, שהוא ציוני בלבו, במובן היותר נכון של מלה זו; אבל אין רעיוננו דוחף אוֹתו לעמור בראש הלאומיים שבעירו ולעבוד בלי יראה ופחד, לכל הפחות, לטובת כל אותם הדברים הלאומיים־הארצישראליים, שאין אסור חל עליהם בטורקיה. ווזהי סבת הדבר, שחכם אמתי וארצישראלי גמור זה מוכשר היה אף לחתום על מ ח א ה נגד הציוניות. בימי־מנוחה הוא הרב הנכסף לעדת־סאלוניקי; בימי מלחמה ושנויי־ערכים אינו מוצא את ידיו ואת רגליו. אילמלא כן היה הוא יכול להעשות בנקל ראש־הרבנים בטורקיה במקום ר' חיים נחום.

אבל לאורך ימים ישאר בזכרוני הבקור ב„ת ל מ ו ד ־ ה ת ו ר ה". לא תלמוד־תורה הוא זה, אלא גימנסיה עברית גמורה. מלמדים בו התעמלות ותלמוד, דברי־ימי־ישראל וידיעות־הטבע, תנ"ך וצרפתית, ועוד. ו ה כ ל ב ע ב ר י ת. כאן ראיתי בפעם הראשונה, כיצד מפקדים בעברית את גדודי המתעמלים, וכאן שמעתי בפעם הראשונה, כיצד „חכם" ספרדי, למדן מופלג, מלמד את התלמוד בלי תרגום ז'ארגוני, בלי בוהן הידהימנית ובלי נגונים בטלניים משונים. זה היה למוד ישר, פשוט, טבעי. התלמוד היה בפעם הראשונה בעיני למוד הגיוני ככל הלמודים. ועל־ידי הבאור העברי נעשה יותר קל, יותר מובן, יותר עברי אם אפשר לומר כך. אכן, הלשון העברית, בתמימותה הטבעית, מפשטת את העקמומיות שבלב, בעוד שהז'ארגונים, בחריפותם הגלותית, מעקמים ומעוותים את הכתוב בלי משים!

ומה שהפליאני ב„תלמוד־תורה" זה ביותר היה — שכל המורים הם „ספרדים

מהורים". חוץ מן המנהל, מר יצחק אֶפשטיין, אין בו מורים אשכנזיים כלל. דבר זה מוכיח, שמר אפשטיין לא כפה הר כגיגית על אחינו הספרדים ולא הביא להם דבר זר מן החוץ, אלא אך אסף וכנס את הניצוצות העבריים, שהיו פזורים במקומות שונים, אל מקום אחד. אות הוא, שיש קרקע עברי בסאלוניקי, קרקע, שאם נזרע אותו כהוגן, יוציא פרי נחמד. מר אפשטיין הבין את הדבר הזה והוא ראוי על זה לתהלה מרובה. וכְשֶשָרו התלמידים בסוף השעור:

תֶּחֱזַקְנָה יְדֵי כָל אַחֵינוּ, הַמְחוֹנְנִים
עַפְרוֹת אַרְצֵנוּ בַּאֲשֶׁר הֵם שָׁם–

הייתי מוכן לקרוא גם לְמר אפשטיין ולכל מורי תלמוד־התורה שבסאלוניקי:

– תחזקנה ידיכם!

אחר־כך בקרנו את מר דוד פלורֶנטין, עורך העתונים האשפניוֹליים „איל אֲווינִיר" ו„ריוויסטה פופולאר", שהם לאומיים וציוניים במובן המעולה של מלה זו. את מר דוד פלורנטין הכרתי בקונגרס הששיי ונפלאתי לראות ספרדי מהור יודע עברית ובקי בספרותינו וציוני גמור כאחד מיהודי־רוסיה. בשמחה קבלנו בסאלוניקי והלך עמנו אל הקלוב הלאומי (Cercle nouveau) שבסאלוניקי, שיש לו כבר כחמש מאות חברים והוא מסדר הרצאות ומוציא חוברות פופולאריות על ענינים ישראליים לאומיים. זהו מבצר הלאומיות בסאלוניקי, שאם נדע לשמרו יברא לנו בימים הבאים יהודים גאים ביהדותם ועזים בהגנתם על כל קדשינו הלאומיים. כמו־כן הוליכני אל בית־החולים העברי המצוין, שאף קהלה אירופית גדולה יכולה היתה להתפאר בו. מר יצחק אפשטיין היה חולה אז והיה מוטל על המטה בבית־החולים. בקרנוהו, אשתי ואני ומר פלורנטין. ואז נתגלגלה שיחה מעניינת בין מר אפשטיין ומר פלורנטין:

מר אפשטיין: אני אומר, שאין צורך לבוא על היהודים הספרדיים בציוניות. זה מזיק. צריך להטיף ביניהם ליסוד מושבות בארץ־ישראל, אבל אין לעסוק בציוניות. צריך לסדר ביניהם שיירות, שתבקרנה את ארץ־ישראל ותראינה את כל מה שנעשה בה. אבל אין לעסוק בציוניות. צריך להפיץ את הדבור העברי, אבל אין לעסוק בציוניות. צריך ליסד בתי־ספר עבריים, אבל אין לעסוק בציוניות. צריך ליסד אגודות תומכות ב„בצלאל", אבל אין לעסוק בציוניות. אין צורך להכריז על הציוניות. זה מזיק, זה מפחיד, זה מרתיע לאחור!

מר פלורנטין: אי־אפשר להסתיר דבר, שהלב מלא ממנו. כשאָנו מתחילים בציוניות אנו מגבירים את ההכרה־העצמית הלאומית, ועל־ידי כך הכל מתרומם ומתעלה. אם נתחיל בענינים לאומיים בודדים לא נשיג כלום. ואף אי־אפשר הדבר. כיצד מעלימים תנועה עברית שלמה?–רק אידיאל אחד גדול יכול להלהיב את לבות צעירינו ולשנות את כל דעותיהם, ולא פירורים וקטעים לאומיים בודדים ומפורדים!

השתוממתי על המראה: האשכנזי והספרדי החליפו את טענותיהם אלו באלו. כדבר הזה יקרה עתה בגרמניה: יהודי רוסי עומד ומצדד בזכותה של הציוניות הֶהרצלית, ודוקא יהודי גרמני נעשה מגין נלהב על שיטתו של „אחד־העם".

בקרנו גם את שני בתי־הכנסיות היותר גדולים והיותר יפים שבסאלוניקי
הדרת־קודש שוררת בהם. רחבות נפלאה יש כאן, למרות העמודים המרובים
מפני שהעמודים אינם עומדים צפופים כל־כך. הסדר משונה הוא מזה שבבתי־
הכנסיות האשכנזיים ושנוי זה הוא שנוי־לשבח: יותר מזרחיות יש בו ויותר
מקוריות. ההדור הוא פחות מזה שבבתי־התפלה המתוקנים של יהודי־אירופה
ואף־על־פי־כן היופי הוא יותר מרובה. יש קדושה בפשטות זו. ובחרדת־קודש
עמדתי בבתים הגדולים והקדושים הללו של בני־בניהם של הרמב״ם ור׳ יהודה הלוי.

נכנסתי גם אל מערכת של עתון אישפניולי בלתי־לאומי — אל מערכת העתון
„איל ליביראל״. העורך לא יָדע עברית והוכרחתי לדבר עמו צרפתית. חשבתיהו
למתבולל במובן הרגיל אצלנו — לא ולא! — אם זוהי התבוללות, אז הוא טפוס
מיוחד של התבוללות. יותר נכון: עדיין לא הגיע טפוס יהודי זה לידי הכרת
הלאומיות העברית, ועל־כן הוא מטיף ל —, לא להתבוללות, כי במי יתבוללו
יהודי סאלוניקי?—בטורקים השליטים, אבל המועטים, או ביוונים הנכנעים, אבל
המרובים? אי אולי בבולגארים ובסרבים?—מדברים הם „מתבוללים״ אלה צרפתית
ומטיפים לחבוב־ה„אליאנס״—והמונים צרפתיים אין בטורקיה ולהתבולל בצרפתים אי־
אפשר בה. ובכן לא הפליאני ביותר מה שעורך העתון האנטי־לאומי, במקום להלל
את הגויים ולשבח את שווי־הזכיות של היהודים בטורקיה, התאונן, שהיוונים
והטורקים כאחד משתדלים בכל כחם, שהיהודים לא יהיו נהנים מן הזכיות,
שהחוק מזכה אותם בהם. תלונה כזו הרי היא ראשית דמדומי ההכרה הלאומית.
הבה נקוה, שהיא תלך ותתבהר יותר ויותר, ואז תנצח את ההתבוללות הגסה,
ההפקרית, שהיא נפוצה בטורקיה הרבה מפני קרת־הרוח לענינים נאצלים בכלל
ומפני השטחיות של ההשכלה החצאית האמורה בפרט.

בחזירתנו אל הספינה הראה לנו מר פלורנטין מרחוק את „ארמון־אלאטיני־
היהודי, שבו אסור עבד־אל־חמיד. אימת־טורקיה — כלום חלמת מימיך,
שככה יֵעָשה לך?

שאלתי על המצב החמרי של ההמון היהודי בסאלוניקי. מר פלורֶנטין התאונן
על העניות והבערות כאחת. קוראינו יודעים, שהיהודים הם הרוב בסאלוניקי
(לערך 75 אלפים), שכל הסבלים והפורקים־והטוענים ובעלי־הסירות שבסאלוניקי
יהודים הם, ומסבה זו אין הנמל פתוח ביום־השבת. והכל יודעים גם־כן, שיש
יהודים עשירים הרבה בסאלוניקי. אבל לא הרבה יודעים את העניות הגדולה
והנפרצה של רוב היהודים הסאלוניקיים. היוונים עשירים מהם הרבה—ותקיפים
מהם, למרות מה שהם מועטים מהם. כמובן, אם נַשְוֶה את השפעת היהודים
בסאלוניקי אל השפעתם בערים גדולות אחרות, נכיר ונדע, ששווי־הזכיות
שבטורקיה אינו מלה ריקה ביחס אל היהודים. יהודי־ווארשא ויהודי־אודיסה
ויהודי וינא ובודאפֶשט אין להם אפילו מחצה מהשפעתם של יהודי־סאלוניקי.
אבל בגלות הם סוף־סוף אף היהודים הטורקיים.

נסיתי לדבר עברית עם כמה וכמה מהמון היהודים בעלי־הסירות, שעמדו
על החוף, — ואף אחד מהם לא יָדע להשיב לי יותר ממלות בודדות אחדות.
כמעט כמו אצלנו... אילו יכולנו ליסד „חברת מפיצי השכלה עברית בארץ
הקדם״, היתה חברה זו מוצאת לה עבודה לא־מועטת...

נפרדנו בידידות מעל מר פלורנטין ומר מולכו. הרשמים המרובים והחפזון להספיק ולראות את הכל ביחד עם שנוי־האויר הכשילו את כחי. הרגשתי את עצמי לא בטוב, ועוד קודם שיצאה הספינה לדרכה שכבתי על משכבי בתא. חשתי, שאני נחלה. ואמנם, בדקתי את גופי בהֶרמוֹמֶטר – ומצאתי 38 מעלות של חום. רופא־חולה (ולא רופא־חולים) היה בספינה, שנצרך לנסיעה לארצות החמות, ועל־כן בחר להיות רופא־הספינה. והוא בדקני והשקני מיני־סמים ואסר עלי את היציאה על מכסה־הספינה במשך שלשה ימים רצופים. לחלות בספינה – זוהי אחת מן הגדולות שבצרות. מי שחלה בספינה הוא וודאי לא יסבול „חבוט־הקבר". וכאילו כדי להרבות את יסורַי קמה רוח־סערה כשאַך נִתְּקָה הספינה מסאַלוניקי – ומחלת־הים נוספה על מחלת־ההצטננות. יסורי־שאול סבלתי בלילה ההוא. ולמחר, כשבאה הספינה ל א י ז מ י ר, לא יכולתי אף להעלות על הדעת, שאבקר עיר חשובה זו. אך בחזירתי ראיתיה וכשאגיע לתאור שיבתי מארץ־ישראל אדבר עליה – . וכך לא ירדתי מעל הספינה עד שבאנו לאַלכסנדריטה; כשהגיעה הספינה ל ר ו ד ו ס הוקל לי ועליתי על המכסה. ראיתי את מראה־העיר הנחמד ואת יערי תפוחי־הזהב העוטרים אותה. המוכרים הביאו אל הספינה תפוחי־זהב רעננים, שזה עתה נקטפו ועליהם הירוקים עליהם. לא ראיתי כתפוחים האלה מִיָמַי והיו לי כבשורה מיפו וצידון, ערי־הפרדסים. לא ידעתי אז, שבעוד זמן מועט יתנפלו האיטלקים על אי־רודוס ויכבשוהו. אילו ידעתי זאת, וודאי הייתי יורד לתוכו כדי לראות אחר־כך, מה בין שלטון־הטורקים לשלטון־האיטלקים.

א ל כ ס נ ד ר י ט ה, או „איסקנדרונה" בערבית וטורקית, עומדת על גבול־סוריה. עד כאן היו המוכרים והסבלום והפורקים והטוענים טורקים (בקושטה), יהודים (בסאַלוניקו ובאיזמיר) ויוונים (בחופי האיים). מכאן ואילך – הכל ע ר ב י ם. הגוי הגדול ורב־הכשרון הזה ממלא את כל סוריה, את כל ארץ־ישראל, את כל מצרים, את כל ערב, את אַלגזיר, את תונים ובמקצת גם אֶת מאַרוקו. את כל העבודות הקשות בבית ובשדה עושה הוא, והוא על־כן אדון־הארץ בכח אף במקום שאינו כך בפועל. כל הספורים בדבר עצלותו אינם באים אלא מתוך קנה־מדה אירופי, שמודדים אותו בו שלא בצדק. בארץ־הקדם אין זריז, אוהב־עבודה וכב יכח כמוהו. דבר זה ראיתי כבר באַלכסנדריטה כשֶיָרַדתי אל החוף. הים היה ר למדי והספינה הרחיקה לעמוד; וצריך היה לראות, באיזו אמנות ומהירות ו יזות שַׁיָט הערבי בעל־הסירה את סירתו הגדולה! ומה כבדים היו המשאות, שפרקו הסבלים הערביים מן הספינה אל תוך ה„אילפות" הגדולות! – ברעש ושאון עושה הערבי את מעשהו, בקולות וצעקות, כמנהג בני־הקדם. אך הקולות והצעקות אינם מונעים אותו מן העבודה, בעוד ש א נ ו, במחילת כבודנו, יוצאים בקולות וצעקות ידי חובת מעשה... אכן מתחרה גדול הוא הערבי וכל ה„מבטלים" איתו כלאחר־יד הם מאותו טפוס של אומרי „שלום, שלום!", שאין מזיקים לכל עבודה לאומית יותר מהם: הם גורמים לסמיות־עינים – והסומא החושב את עצמו פִּקֵחַ אי־אפשר שלא יפול בפח...

החוף המה מאדם. פניתי בצרפתית אל ערבי צעיר, שהיה לבוש בגדי־אירופה ורק כפה טורקית על ראשו, ושאלתיו, קודם־כל, אם יש יהודים באלכסנדריטה. הוא השיב „הן!" – ובחביבות נעימה הלך עמנו והראה לנו את בית־הכנסת

הישראלי. הוא היה סגור. שאלתיו בדבר השמש — והנה הצביע הערבי על אשה אחת ואמר. שהיא יהודית. התפלאתי: הפנים פני ערבית גמורה, אך בלי צעיף. שאלתיה בעברית:

— יהודית?

ועל זה השיבה:

— יִשְׂרָאֵל, אַלְחַמְד לַאלְּהּ!

„ישראל, תודה לאֵל". כך אמרה היהודיה הערבית. בתוכנו, יהודי־אירופה, מועטים הם עכשיו האנשים והנשים. שֶׁמודים לאֵל על שהם מישראל. ולעומת זה נתרבו בתוכנו האנשים, וביחוד הנשים. שבסתר־לבם הם מקללים את רוע־מזלם על שנולדו יהודים. — על כל פנים. קשה למצוא יהודי אשכנזי, שיודה בפני גוי על מוצאו באופן שהודתה יהודיה מזרחית זו. ובאותה שעה אין הודאה זו מעכבת, שיהודית זו תהא ערבית בצורתה החיצונית ותדבר ערבית כמושלמית ממש בערבוב מלות עבריות מועטות...

בין כך ובין כך נתקבצה סביבותינו חבורה שלמה של סקרנים: סוף־סוף „אירופים" הם. כפי הנראה, חזון לא נפרץ באלכסנדריטה. ביניהם. כפי שהגידו לי, היו גם יהודים אחדים. שאַך בקושי הבדלתי ביניהם ובין הערביים. ואתה צֵא והַחֲלֵט. שאַך ההשכלה והתרבות אשמות בהתבוללות!

בא השַׁמש ופתח לנו את בית־הכנסת. הבית מחוץ הוא בלי תואר ובלי הדר וחלונותיו שבורים. מבפנים הוא בית־כנסת ספרדי קטן, אבל חדש ונאה. מצאתי בו סדורי־תפלה מווינא וחומשים כתובים בכתב רש"י. השמש גמגם מעט בעברית. רב אין לקהלה הקטנה, שהיא מונה אך משפחות אחדות; אבל באחלב (אַלֶּפּו — ארם־צובא הקדומה) יש רב והוא משמש גם קהלה זו. שלום ושלוה בין היהודים ובין שכניהם הערביים; אך העניות גדולה והבדידות. שבאה מחמת מעוט־האוכלוסין. מעיקה על קהלה נדחה זו. נדבנו נדבה קטנה לצרכי הקהלה— ואורו עיניו של השמש. שאלתיו: מה יש עוד לראות באלכסנדריטה? — ולא־הבין את שאלתי — אם מפני מעוט ידיעת לשון עברית או אפשר מפני שלא הבין, מה זה „יש לראות"? —: רואים מה שנראה, מה שנפגש. אבל ל ב ק ש דברים כדי לראותם — דבר זה אפשר שאין מחו של אדם פשוט זה תופסו.

ואולם נערה ערבית בת י"א הציעה לפנינו ברמזים. שנוספו עליהם מלות צרפתיות מקוטעות ומשובשות אחדות, שהיא תוליכנו אל מקום אחד, שקראה לו בשם ערבי מוזר. החלטנו ללכת אחריה. וכשֶׁיָּצאנו למרחב מן הרחובות הצרים והמעוקלים האחדים. שהם הם כל העיירה הקטנה, נפתח לפנינו עולם חדש. את העיר המזרחית הראשונה הראויה לשם זה ראינו הפעם! האביב נגלה לפנינו כאן בכל הדרו המזרחי. איזה רוך ואיזו עליצות של ילדות היו שפוכים על פני כל הטבע העשיר. בפעם הראשונה ראינו את התומר הזקוף והרם עם כִּפָּתוֹ הרעננה, שַׁסַּנְסִנָּיו הרחבים והפרושים כִּכַפַּיִים מתפשלים לכל הצדדים כשמשיה פתוחה. לא לחנם אומר העברי הקדמון: „כפות תמרים". נחל קטן, שניכר היה, שהוא מתיַבש בימי־השרב. זרם בנחת משמאל לדרך וכאילו התענג בעצמו על המִיתה הקלה של זרמתו. כרים נרחבים. שהשתרעו משני עברי הדרך, היו מכוסים אותו ירק רענן של אמצע־האביב, שמתוך

ירקונו הָיָתר הוא נראה כאָפל. השמש העליזה היתה נוחה לבני־אדם: לא בערה באֵש עדיין, אלא האירה וחממה בנחת, כמעט כמו בקושטה. הנה יוצאת מצריפה הקטן שבַּשדה ונעלמת מיד אשה בעלת פנים גלויים, שחרחורת ונאוה, והילדה מורת־דרכנו לוחשת לי: „פלאַחין", כלומר: אשה מבנות אותה הַכַּת הערבית, שאין איש יודע את מהות דתה בפרטות מפני שהמחזיקים בבריתה מסתירים את אמונתם מעין כל. הערביים אומרים עליהם, שעדיין נשארה בידם עבודת־האלילים, שזוּנוּה אל האִסלאם. רצינו להתבונן יותר אל האשה המוזרה ובקשנו על־ידי הילדה, שתמכור לנו פרחים. היא יצאה, קטפה פרג, כַּלָנִיוֹת ועוד פרחים אחרים, שאיני יודע שמותיהם, קבלה את ה„בקשיש" מידינו – ונעלמה עד מהרה. הוספנו ללכת. איזו צעירות, איזו רעננות, איזו עליצות של ילדות תקפה את כולנו. כאילו היינו אנו כולנו בחורים ובתולות בני ובנות שבע־עשרה. השלכנו מעלינו פעם אחת את כל סבל השנים וההוללנו כנערים. וכי גרם לכך האויר הצח, האביב הצעיר או הרגשת המזרח, עריסת האנושיות הצעירה? – פתאום מגיע לאזננו צלצול חזק של עשרות פעמונים. אנו מַפְנים את ראשינו–ולפנינו אורחת־גמלים, שראינוה בפעם הראשונה: כשלשים גמלים קשורים זה בזה הולכים „עקב בצד אגודל" זה אחר זה וגמָּלִים מזוינים הולכים מלפניהם ומאחוריהם ולצדם. צועדות הן הבהמות המכוערות והנוחות הללו בחשיבות ובמתינות ועל דַּבֶּשֶׁתָּהּ של כל אחת מהן – מגדל גבוה של סחורות, שנתקבלו בספינות והן מובלות אל אחלב הקרובה, שמִשָּׁם תצאנה במסלת־הברזל לכל קצוי סוריה וערב, ועל צואריה של כל אחת מהן – פעמון גדול, שצליליו דקים ומשאירים הד ארוך אחריהם והם מעירים ומחיים את כל המרחב. והגַּמָּלים בבגדי־צבעוניהם ובכפיותיהם הרחבות! והאדומות־ירוקות מוסיפים רַבְגוּנוּת למחזה החדש והבלתי־מצוי. פירוש חי לספור מכירת־יוסף... לא יכולנו לגרוע עין מן המחזה המרהיב, שהחיה בפעם אחת את כל מה שנשאר חבוי בלבנו מספורי־התנ"ך. כל ספורי־הקסם הללו, שנשתכחו ביחד עם חזיונות־הילדות, נתעוררו בנו עכשיו לחיים חדשים.

סוף־סוף הגענו אל בְּרֵכָה אחת, שהיא היתה מחוז־חפצה של הילדה מורת־דרכנו. מצאנו שם חבורה של אינג'ינרים יווניים, שנסעו עמנו מקושטה ושהיו מוכנים ללכת לאחלב כדי לעבוד במסלת־הברזל ששם. הם ישבו על־יד שלחן קטן לא הרחק מן הבְּרֵכָה תחת כפת הרקיע. שתו קהוה ואכלו ממתקִים מזרחיים. שתית־קהוה ואכילת־ממתקים היא, כנראה, חובה במקום הזה: בלי שֶׁשָּׁאל אותנו, אם רוצים אנו, הגיש לנו הערבי בעל בית־הקהוה העומד על־יד הבְּרֵכָה קהוה וממתקים. ישבנו, דברנו על יפי־המקום וחמדת־האביב ועל הערביים וה„פלאחין". היוונים לגלגו על הערביים והתיחסו בבוז אל כל מה שאינו אירופי. ובלגלוגם זה נתבטא לא רק היחס של עם אירופי לעם מזרחי ושל אַריי לשֵׁמיי, אלא אף היחס של סוחר לעובד־אדמה. ואני מסופק אני הרבה, אם העתיד בארץ־הקדם ליוונים ה„פקחים" וה„מקולטרים" הוא או לערביים ה„פראים", העובדים והמושרשים בקרקע.

בחזירתנו אל הספינה נכנסתי אל מחלקת הפוסטה האויסטרית שבאלכסנדריטה, ששם היו למכירה כרטיסים מצוירים ומַראָות אויסטריות.

ונפלאתי לראות. שהפקיד האויסטרי יודע לדבר לא אשכנזית, אלא צרפתית! כדבר הזה ראיתי אחר־כך אף בערים טורקיות אחרות. כל־כך נצרכת היא בטורקיה הלשון הצרפתית וכל־כך מיותרת היא שם עדיין הלשון האשכנזית. ואולם „חברת־העזרה" רוצה להלעיט את יהודי־טורקיה דוקא אשכנזית. וכי פלא הוא, שהיא מוכרחת להלחם בצרפתית בעזרת העבריה? – זהו, לדעתי, כל סוד הלמודים העבריים. ש„חברת־העזרה" מְפַנָּה להם מקום יותר גדול בבתי־ספרה ממה שמפנה חברת „כי״ח": גרמנית ועברית ביחד הן יותר מצרפתית, ואולם הגרמנית בלבד אי־אפשר לה להתחרות בצרפתית.

הוצרכתי לטַלְגְרֵף לבירות ונכנסתי אל בית הטלגראף הטורקי, שהיה בקומה השניה. חדר פרימיטיבי וסדרים פרימיטיביים. אבל גג שטוח יש לבית זה, שכפעם הראשונה ראיתי כמותו. השקפתי מעליו על העיר ועל הים ועל הככר מסביב—ולא שבעה עיני לראות את כל היופי וההוד, השפוכים על פנה יקרה זו של קצה גבול סוריה. בלי משים נתלבטו במוחי הפסוקים: „והיא העלתם הגגה", „ויתהלך על גג בית המלך". כמה מובנים פסוקים אלה כאן בלי שום פירוש! כמה חיים יש בהם כאן ומה דלה וקלושה היתה הבנתי, שהבנתי אותם עד עתה, למרות כל המפרשים! אכן, במקום שאין הרגשה חיה אף הבנה אמתית אין!

כשהפליגה הספינה מאלכסנדריטה לא ירדתי עוד מעליה עד שבאה לבירות. שעות אחדות קודם בירות נגש אלי איש אחד ואמר:

– הנה הלבנון!

רטט עֲבָרַנִי. משה התחנן אל ה׳: „אעברה נא ואראה את... ההר הטוב הזה והלבנון"—ולא זכה לעבור. ואני—עוד מעט ואעבור, עוד מעט ואראהו... הנה הוא מרחוק... הנה הוא יורד אל הים־התיכון, שספינתנו מפלגת בו עתה, בצוקים הולכים ומשתפלים כמדרגות... הנה ערים וכפרים מפוזרים, שהם בנויים על ראשיו ובין נקיקיו ובקעיו... עד כמה שהוא נראה מן הים אינו גבוה ביותר. אף „לבן" אינו ו„שלג לבנון" לא ראיתי. ראשיו הגבוהים ביותר (עד שלשת אלפים מֶטר ויותר) נראים אך בדרך מטריפולים לדמשק. במקום שנשארה עוד חורשה של ארזים – כארבע מאות אילנות, וביניהם שנים־עשר גזעים חסונים ועתיקים – אותם „ארזי־הלבנון", שעור ראום חוזי־יהודה. עכשיו נראים עליו רק ברושים—חבריהם של „ארזי הלבנון" בנבואתו של ישעיה. אחרי שעברתי את כל הגליל הלכתי ל„אַבטונומיה של הלבנון" ועברתי על־פני כולה עד בירות. אז היו מחשבות רבות בלבי על הלבנון וגורלו. הפעם לא חשבתי כלום. הייתי כנדהם. האמנם בהקיץ ולא בחלום אני רואה את הלבנון? – שעות שלמות עמדתי בלי דַבר דָבר—והשקפתי. לא ראיתי שום דבר חדש מלבד גבעות ועיירות וכפרים. אבל עיני כאילו רצו להבקיע אל תוך ההר, לחדור אל צפונותיו. מה מסתיר בתוכו הר זה, שהשקיף בשויון־רוח במשך ארבעת אלפים שנה של היסטוריה סוערת על המאורעות הגדולים, שאירעו מסביב לו?—עם חלף ועם בא, ממלכה עברה וממלכה קמה – והוא על עמדו יעמוד, ואך ארזיו הלכו ונתמעטו... אילו הוּשַׂם פה לאלם זה—מה היה מספר לנו מן העבר הגדול שלו?—וגורלו בעתיד—וכי יבוא היום, ש„ההר הטוב" הזה יהיה חלק מן „הארץ הטובה", שהונחלה לאבותינו ושהתחלנו לנחול גם אנו ביגיעה כל־כך מרובה ובאטיות כל־כך נוראה?– –

השלח

השמש הלכה ושקעה. כתפות ההר נתכסו צללים שקופים וראשו בער באדמומית של ארגמן. עצב התגנב אל לבי–לא ידעתי על מה זה ולמה. אושר כזה: תקוה של שלשים שנה שנתמלאה–ומי אני שזכיתי לכך?–ואף על־פי־כן עצוב הייתי. כך הוא האדם. תקוותיו לא באו–ענום הוא; נתמלאו משאלות־לבו–נוגה הוא. העינים דומעות גם מתוך צרה וגם מתוך שמחה. ואני אף לא שמחתי. צער זה שמלאני כלום בא מתוך ההרגשה הכהה, ש„ההר הטוב הזה והלבנון" טוב הוא להדרוזים והמארונימים ולעמי אין חלק בו?–אפשר הן ואפשר לאו. יש טעם לשמחה תמיד, אך לא תמיד יש טעם לעצבות...

ל ב י ר ו ת באנו בשעת בין־השמשות. פגשונו שנים שלשה יהודי־רוסיה. הדבר היה מיד אחר שהסתערו האיטלקים על בירות ובעיר הוכרז מצב־מלחמה; על־פי דין אסור היה להנוסעים לצאת מן הספינה עד הבוקר. ואולם ידענו שבטורקיה אין חומר־הדין נוהג כל־כך. ואמנם בקשנו את פקיד־הפוליציה, שעמד על החוף, שירשה לנו להכנס אל תוך העיר–והרשה לנו אף בלא „בקשיש" אך בתנאי שנשוב אל הספינה לאחר שתי שעות. אחד מבני־סיעתנו, זקן שהיה לו מכר בעיר, נפרד מעלינו והבטיח, שיבוא בעוד שעתיים. ואנו כולנו מהרנו „לראות מה שאפשר לראות".

הוליכונו אל ה„ספריה"–חדר קטן ובו ארון עם שלשה עשרות של ספרים ושלחן עם שלשה גליונות ישנים של עתונים עבריים והרבה גליונות ישנים של עתונים ז'ארגוניים–ואל ה„קלוב של הפועלים", שדר בכפיפה אחת ובשלום עם בית־כנסת ליהודי־רוסיה ועם מקום ממכר־המצות ליהודים הללו (באנו לבירות חמשה ימים קודם הפסח). כל זה עשה רושם כל־כך עלוב! המלַוים הסבירו לי, שהכל חרב מפני הקטטות שבין העוסקים בענינו הלאומיות שבבירות. ואחד מהם הוסיף:

– בסוריה אי־אפשר לעשות כלום. סוף־סוף סוריה אינה ארץ־ישראל. כאן לא נצליח. ובפרט בבירות, שהיֵשועים הצרפתיים תפסו בה את הכל בידם. מוטב שלא נבזבז את כחותינו על בירות וכל מה שאפשר לנו לעשות נעשה בארץ־ישראל גופה.

– אבל בירות הרי היא ש ע ר־ארץ־ישראל!–נסיתי להתנגד לו.

– הן רואה אתה מה שהשגנו כאן...

כשהייתי בבירות לאחר נסיעתי בגליל נוכחתי, שאין המצב נורא כל־כך. הצעירים הלומדים בקולֶג'ים לרפואה משפיעים לא מעט על הדור הצעיר. ואולם בתוך יהודי־רוסיה שבבירות אין חיים ואין תנועה. והרבה יש להצטער על זה.

הלילה היה ליל־ניסן חם. בחושך הלכתי ברחובות הרחבים־ביחס של בירות, והאופל, והחום המזרחי, שהיתה בו כעין לֵאות תאוָנית, והעיר הנכריה והאנשים הזרים–כל אלה עוררו בי דמיונות משונים וכמעט חלמתי בהקיץ... בפעם הראשונה ראיתי כאן ברושים מקרוב. גבוהים, זקופים וישרים עמדו בלי נוע בדמי־הלילה, וענפיהם הירוקים כל השנה מתהדקים ונלחצים אל הגזע כבגד עשוי בדיוק על־פי המדה, ההולם את לובשו יפה־יפה. ירוק־כהה הוא הברוש וכאילו שקוע תמיד במחשבות נוגות. לא לחנם היה להעמים הקדמונים סמל

הצער והאבל ועד היום נוטעים אותו בארץ־הקדם על־גבי קברים. מראה־הברושים התאים להלך־רוחי אחר שבקרתי את ה„ספריה" ואת הקלוב והוסיף יגון על יגוני... מי הוליכני לכאן?

מהרנו לשוב אל הספינה, כי כמעט עברו שתי השעות, שנִתְּנו לנו מן הפקיד. אבל הזקן שנפרד מאתנו לא שב. הספינה עמדה הרחק מן החוף ובלא הזקן לא רצינו לישב בסירה ולעבור אל ספינתנו כדי ללון בה. חבורתנו היתה גדולה, השעה היתה מאוחרת, בירות היתה במצב של מלחמה, כאמור, ובעיר סובבו פלוגות קטנות של אנשי־צבא לשם שמירה מעולה. בני־חוץ־לארץ עומדים בחבורה גדולה בלילה ובשעת מצב־מלחמה—שום ממשלה „אירופית" לא היתה סובלת זאת. פלוגה אחת של אנשי־צבא נגשה אלינו. ובמקום להבהל עלה על זכרוני הפסוק: „מצאוני השומרים הסובבים בעיר"... אבל לא „הכוני" ולא „פצעוני" ולא „נשאו את רדידינו מעלינו שומרי־החומות". הם אך בקשו להתפזר. וכשבארנו להם, שאנו ממתינים לחברנו, שנתאחר בעיר, הראו לנו מקום על־יד החוף, ששם נמתין לו. והלכו בשלום לדרכם. כך הוא המנהג, כנראה, בטורקיה ה„פראית", שהעמים הבאלקניים נלאו לסבול את ה„לחץ" ה„רדיפות", שהיא „לוחצת" ו„רודפת" את בני־עמם; בעוד שרוב ההריגות הן באמת מעשי־ידיהן של ה„סיעות" הבולגאריות, הסרביות והיווניות דוקא...

הזקן אחר לשוב ואנו התחלנו להתרגש: הרי הבטחנו להפקיד, שנשוב בעוד שעתיים. אבל כשֶׁשב הזקן ואנו עברנו על־פני הפקיד, לא עִכבנו ולא אמר לנו כלום, ומאלינו תקענו לתוך ידו דבר מועט. לַנּו הלילה בספינה ולמחר יצאנו לחיפה.

כשאַך נתקה הספינה ממקומה עמד עלינו נחשול של ים. שטלטל את הספינה באופן נורא. יצאתי אל המכסה—ומיד פרח לו כובעי: קרבן ראשון היא שהקרבתי ליַמה של ארץ־ישראל. העיפותי את עיני—והנה רוב יושבי־הספינה פגרים מתים. פניו של זה הלבינו כסיד, זה מקיא, במחילה, את מרתו וזה מוטל כמת על משכבו בתא. עד מהרה הגיע התור גם לי... רק צעיר אחד, בנו של אחד מן העסקנים המפורסמים שביפו, שנסע לביה אביו לחג־הפסח, החזיק מעמד. כדי להשכיח את הזוהם הנורא נסיתי להכנס עמו בדברים. אף הוא אמר, שאין כדאי לעשות דבר ממשי בבירות וצריך להשקיע את כל כחותינו בארץ־ישראל בלבד. ומיד התחיל לתאר את היהודים המקומיים שבבירות, שנעשו ערביים גמורים בלשונם ובמנהגיהם ובהלך־רוחם. העירותי, שזוהי השפעת התרבות הערבית, שרוב הציונים מזלזלים בחשיבותה ומבטלים אותה, ובאמת היא עלולה להביא את היהודים לידי התבוללות בערביים. הוא לא הסכים לדברַי וטעמו ונמוקו היו — מה שהמשכילים שבערביים הולכים ומתבוללים הם עצמם בצרפתים ומה שהשפעת־אירופה הולכת ומתחזקת בארץ־הקדם וסופה לשעבד אליה את התרבות הערבית לגמרה. הרי הסורסיקים — הערביים היותר עשירים שבסוריה — הם מתבוללים גמורים. אין שום רגש לאומי ל מ ש כ י ל י ם הערביים, וה ה מ ו ן הערבי הרי נמשל כבהמה. הזכרתיו, שבשנות הששים והשבעים היה הדבר כך גם בין יהודי רוסיה ופולין, שהמשכילים שבהם היו מתבוללים וההמונים היו חשוכים, — ודוקא מתוך „שתי הקצוות"

הללו יצאה התנועה הלאומית של עכשיו. הרי צריך לראות לא רק מה ש י ש, אלא אף מה ש ע ת י ד להיות–לראות את הנולד. הרי יושבים ערביים בספינה שלנו והרבה מהם קוראים עתונים ערביים; וכי אין דבר זה מספיק להוכיח, שהתנועה הלאומית הערבית בוא תבוא אף בא"י גם אם תאחר?–ובמצרים הרי כבר יש תנועה לאומית כזו.

– אמנם, יש כעשרים עתונים ערביים בבירות בלבד, חוץ מאלה שיוצאים בדמשק ובמצרים ובארץ־ישראל, – השיבני הצעיר. – אבל כולם ריקים וגרועים.

– עתונינו העבריים בשנות הששים והשבעים היו גרועים מהם. – אמרתי לו.

– אפשר שכן הדבר – השיב אחר רגע של מחשבה. – אבל סוף־סוף אין הסכנה קרובה כל־כך.

– כן. זהו אָשרנו, שהסכנה עדיין לא באה. אבל מסוכן יהיה להמתין עד שתבוא.

ווכוחנו הופרע על־ידי קריאת־ששון:

– הנה ה כ ר מ ל נראה מרחוק!

כמשוגע רצתי אל מכסה־הספינה, בלי כובע ובלי מעיל, בלי להשגיח על הרוח הקר והחודר. עוד מעט ואראה את ההר הרם והמכוסה יערי־עד, שעליו עמדו רגליו של אליהו הנביא ועליו נתגלמה הדראַמה הגדולה, שהשמידה את עבודת־הבעל מקרב מלכות־ישראל... אבל תקותי היתה לי למפח־נפש. מן הים נשקפה רק גבעה נמוכה למדי וריקה מכל אילן... הזהו הכרמל? – לאחר ששה שבועות, כשהייתי בחיפה, ראיתי, שהכרמל הוא גבוה באמת ומכוסה יערי־אורן, גם עליתי עליו ועברתי לרגליו כמעט לכל מלוא־ארכו. אבל את הדברים האלה אחשוך לעת אחרת. ברגע זה הפליאני דבר אחד: הצעירים שבנו נזדעזעו כולם לשמע השֵם „כרמל"; ודוקא הזקנים „לא נתפעלו" ממנו כלל. הרי אין זה „מקום קדוש" וחבתו אינה לא דין ולא מצוה מתרי"ג המצוות... ובלבי חשבתי: מחליטים אנו, שנפשם של הזקנים האדוקים שלנו היתה מלאה רטט של קדושה והצעירים לא כן הם. אבל מי יאמר לנו, שיש לקרוא „קדוש" דוקא לכל מה שיאמרו הזקנים האלה „קדוש"? – כלום הקדושות של הצעירים, מפני שהן לאומיות יותר מדתיות, אינן קדושות: אינן מלהיבות, אינן מטהרות את המחשבה ואינן מרוממות את הנפש?

הספינה עמדה על־יד ח י פ ה, שלמרות היום המעונן יפה היתה מרחוק בבתיה המטובעים בים של ירק והנראים כעולים זה על זה מתוך צפיפותם של הרחובות המזרחיים הצרים. אחדים מבני־סיעתנו ירדו בחיפה ונבאו לנו, שאי־אפשר יהיה לנו לרדת ביפו, מפני שהים הוא שם יותר סוער והסלעים הם שם יותר מרובים. אך אנחנו לא שמענו להם: אילו היינו באים זמן מרובה קודם חג־הפסח, היינו יורדים בחיפה, מסיירים את הגליל תחלה ו א ח ר ־ כ ך הולכים ליהודה; כי, אמנם, כך צריך לעשות מי שרוצה לראות את ארץ־ישראל באמת ולא להסתפק במה שראה את י ה ו ד ה – החלק היותר עני והיותר חֲרֵגוני שלה. אבל אך שלשה ימים נשארו לנו עד הפסח, ואם נתחיל מן הגליל, מי יודע, אם נספיק „לעלות לרגל" לירושלים. ולחוג את חג־הפסח מחוץ לירושלים – דבר כזה לא יכולנו אף לצייר לעצמנו. על־כן,

למרות כל מה שסבלנו מן הנחשול, נשארנו בספינה ואף לא ירדנו לחיפה כדי שלא יתגרה בנו היצר־הרע ולא יפתנו להשאר בגליל...

ונבואתם של חברינו נתקיימה. הנחשול נתגבר וכשהגיעה ספינתנו בחמש שעות בבוקר ביום ו׳, ערב שבת הגדול, סמוך לחוף־יפו, לא היתה שום אפשרות להוריד את הנוסעים בסירות אל החוף.–הנה עומדים אנו ב„ים יפו" וכיונה הנביא אנו מצפים, ש„ישתוק הים מזעפו". והוא אינו שותק. הוא מרים את הספינה העומדת על עוגנה ומשפילה, והזהום והבחילה מתגברים, והתוחלת הממושכה לרדת ולראות את הארץ, שכלו עינינו מיחל לה, מחלה לב. ושמועות עוברות, שעוד מעט והספינה תצא לפורט־סעיד ואך שם תוריד את הנוסעים, ומשם תשוב ליפו אחרי שישתוק הים... כלומר: את החג לזכר יציאת־מצרים נחוג – במצרים... וכדי להוסיף מכאוב על מכאובנו ראינו את יפו כולה מעל מכסה־הספינה. הרי „תל אביב"... הרי הגימנסיה העברית, המתרוממת על כל שאר הבתים... הרי המון בני־אדם עומדים על החוף, שבאו לפגשנו... רק שיוט של חצי־שעה בינינו ובין אדמת־אבותינו – ואין דרך להגיע אליה... דומה היה צערנו לצערו של משה: „זאת הארץ... הראיתיך בעיניך ושמה לא תעבור".

וכך עמדנו בלב־ים, על־יד יפו, חולים במחלת־הים, חרדים לשמועה בדבר מצרים ומצפים בעינים כלות לרגע שנדרוך בו על אדמת־עמנו, עשרים ושש שעות רצופות!

(המשך יבוא).

בְּרִאשׁוֹן-לְצִיּוֹן.

לִי נִבֵּאת: הַר־הֶרְמוֹן, רֹאשׁ־הַשְּׂנִיר
אֶזְכֶּה מָחָר לִרְאוֹת בַּמֶּרְחַקִּים...
זְמַן עֲלוֹת הַשַּׁחַר; עַל הַנִּיר
גַּלֵּי־קְטֹרֶת רוֹעֲדִים וּמְפַכִּים,

שְׂרִידֵי לַיִל בִּסְבַךְ הַגַּן הַנָּם;
רְטֻבֵּי־טַל הַגְּפָנִים וְהַשִּׁקְמָה,
וּבַמֶּרְחָק — כָּל הַשְּׁפֵלָה עַד הַיָּם —
פִּרְחֵי־טַל, מַרְבַדֵּי־רִקְמָה;

בִּלְתִּי־נִרְאֶה, נֶעְלָם בָּאֲוִיר
עַל יֶרֶק־הַדְּשָׁאִים טַלּוֹ נוֹסֵךְ —
דִּמְעוֹת־אֵשׁ, כָּל אֶגֶל כְּסַפִּיר...
לֹא יָדַעְתִּי נַפְשִׁי — רֹאשׁ־הַשְּׂנִיר
נִגְלֶה לִי מִגְּזוּזְרַת־בֵּיתֵךְ,
חֲלוֹם־כֶּסֶף נִתְלֶה בָּאֲוִיר...

שַׁלְגֵי־נֵצַח — שַׁדְמוֹת הוֹד וָאוֹר
נִגְלוּ לִי בְּזָהֳרָן וְתָמְּן...
אַשְׁרֵי עַיִן רָאֲתָה הָהָר!
אִם אֲסַפֵּר לֹא יְאֻמָּן.

אַשְׁרֵי עַיִן רָאֲתָה כָּל זֹאת!
רַק לְעַיִן כְּמֵהָה לִרְאוֹת זָהֳרוֹ
נִגְלֶה הוּא לִפְעָמִים בַּעֲלוֹת
זִיו־הַשֶּׁמֶשׁ בַּהֲדָרוֹ.

וּבְלִבִּי מַכָּה גַל עַל גָּל
שִׂמְחָה לֹא יָדַעְתִּי פִּשְׁרָהּ...
מִי לַלֵּב כְּקֶרֶן־אוֹר מֵעָל
לִי הֱבִיאָהּ? וּמִי בִשְּׂרָהּ?..

חֲלוֹם־כֶּסֶף נִתְלֶה בָּאֲוִיר,
חֲלוֹם־כֶּסֶף יָרַד אֶל נִשְׁמָתִי.
נוֹגַהּ־תֹּם וְזִיו מֵרֹאשׁ־הַשְּׁנִיר
רוֹעֵד בְּשִׁירָתִי...

אלול תרע"א.

ל. יפה.

הַחִנּוּךְ הָעִבְרִי בְּאַרְצוֹת־הַבְּרִית.

(מכתב מאמיריקה).

המאורעות האחרונים בארצות־הברית, בכרך, שבו יושב החלק העשירי של עמנו, מעשה־שוואַרץ, שאנס ורצח באכזריות מבהילה את הילדה יוליה קונורס, ורצח־רוזנטאַל, אחד מן הקוביוסטים בניו־יורק, שהומת על־ידי חבריו מפני שאמר לגלות לרשות את דבר־השוחד, שהיו בעלי בתי־הקוביה נותנים לאחדים מפקידי הפוליציה, שלא יסגרו את „מוסדיהם" כדין,—מאורעות אלה, שהרתיחו את מצולת־החיים ב„עולם החדש", יכולים היו לנוח בשלום על עמודי העתונים האמיריקניים והקוראים העבריים לא היו מפסידים כלום אילו לא היה להם מושג־מה מכל הרפש והסחיה זה. אך מה נעשה ושמות ה„גבורים" עצמם, שוואַרץ ורוזנטאַל, מעידים על עצמם ואומרים לכל יהודי מרגיש וחושב: דרשנו...

מאורעות אלה, שהאירו כברק והראו בחוש על מציאות „עולם תחתון" בחיים האמיריקניים, עולם תחתון, שאך שכבת־רפשו העליונה נגלתה עתה לעיני כל,—אותם המאורעות הם לנו כאותה פסיד, שכתבה: „מנא, מנא, תקל ופרסין". הם מראים על הרקב, שעלה ב„גוף" הישראלי באמריקה, רקב, שהתחיל זה כבר ואחריתו—מי ישורנה, אם לא נבקש תחבולות לעכב בעדו בעוד מועד?

איכה היה הדבר, ששרצו בתוכנו, ביחוד ב„איסט־סייד" הידועה, כל כך הרבה „גאַנגסטֶרין־סיקריקין", עד שכמעט אין לך יום, שלא תפול שם מלחמת אגרופים וסכינים ושלא תגמר בשפך־דם ובקרבן־נפש? ובמה תחבולה נאחז, שלא יצמיח הקרקע היהודי האמריקני חרולים בצורת קוביוסטים וליסטים מזוינים אלה, שהוא מעמיד ממש במספר שהצמיח הקרקע היהודי הליטאי בחורי־ישיבה תופשי־תורה?... מנהיגי הקהלה, מיסודם של יעקב שיף וד"ר מאַגנס, תשובתם פשוטה וסגולתם בדוקה: יש ליסד חברת־הגנה, שיתנו לה ידם כל חברי הקהלה, והחברה תלחם בסיקריקין בכל האמצעים שבידה, תבעה את מצפוניהם ותמסרם לרשות,—שהרי מקרא מפורש הוא: „ובערת את הרע מקרבך"...; כיום הם כונסים כנסיות ו„מיטינגים" ומרביצים תורה זו ברבים. למותר הוא להטעים כמה מרובים האמצעים הדרושים למלחמת־מצוה זו וכמה מועטת התועלת שתביא... כיצד תלחמו בקרקע של בצות אם לא תיבשו את הבצות?

והקרקע מלא־בצות הוא אם הקים מתוכו טפוס כזה של שוואַרץ. אין מן הצורך להיות „לאומי" מושבע ו„חסיד" של עמו, כדי לבוא לידי מסקנה, שמאַנסים, המתעללים בקרבנם מתוך תאותניות סאדיסטית, ורוצחים־להנאתם כאלה שאנו מוצאים בספורי

דוסטויבסקי ובאחד מספוריו האחרונים של טולסטוי,–דין הוא, שיהיו נחלת איזה מן העמים האריים, שנתחנכו במשך אלפי שנים על מעשים כמו אלה והרי הדבר מוטבע במזגם ומובלע בדמם הנוזל בעורקיהם, ירושה מאבותיהם חקדמונים... אנו, שיִהַרנו על החיים האלה והנחנום לאחרים, אנו, שנתרחקנו זה כמה אלפי שנים מן השמוש בכלי־זין, כמה ירדנו פלאים, אם על קרקענו צומח פרי־כלאים, מאנס ורוצח כאחד, כשווארץ זה ודומיו!

כל מי שעינים לו לראות יראה על נקלה, שמקרי ה„פרעות", שילדי־הרחוב פורעים לפעמים ביהודים בעלי־זקן ושהכל עוברים עליהם בבת־צחוק, מזה, ומעשה־שווארץ, המרעיש לב, מזה, אך שתי קצוות של שלשלת אחת הם. ההבדל שביניהם אינו אלא זה שבין שלב ראשון של סולם לבין שלב אחרון שלו. ועלת־העלות של הזונות אלה?–ההמון יאמר: הרחוב, מבחוץ; אני אומר: חוסר־חנוך, מבפנים.

חוסר־חנוך!–והתשבחות, שמפזרים–עיין בכל ירחון פדגוגי שהוא–לחנוך האמריקני המסודר, שמתאים אל דרישות־הגוף ואל דרישות־הרוח, וגומר וגומר?–בבקשה, לא לערער על החנוך האמריקני באתי–אין זו מלאכתי עתה: חוסר־חנוך–אומר אני–לא בכלל, אלא ביחס לבני־הנעורים, ה„ספיח" שלנו, באמריקה, שאבותיהם יוצאי־רוסיה הם ברובם הגדול.

הדבר ברור: האמיגראציה, מזמן שהתחילה, וביחוד משנות־השמונים למאת־השנים שעברה ואילך, קעקעה את בית ישראל וקרקרה את אשיות חיי המונינו, כפי שהיו קבועים ועומדים בגטו שבפולין וברוסיה (אחת היא, אם היה זה גטו פורמאלי בסגנון ימי־הבינים או גטו בעצם), ובאמריקה עומד הדור הצעיר כבר ברגלו האחת מחוץ לתחום–ויש „תקוה", שסוף סוף יעמוד שם בשתי רגליו. ואצבע הזמן היא, שבאחד מן העתונים היהודיים בעלי־ההשפעה שבכאן פוסקים במאמר ראשי הלכות „נשואי־תערובות" להקל. הגם... ואף־על־פי... ואם־כי... ואין מן הקוראים יוצא במחאה כנגד זה. וכאן, „כאן החמור קבור", טשטוש־התחומים שולט כאן, ערבוביה נוראה, „עם־ארצות" גמורה ביחס למה שהוא חמור ולמה שהוא קל־ערך, וקלות־ראש במדה מבהילה ביחס לקדשי־האומה, קלות־ראש הבאה מחמת אי־ידיעה. מבצרי־היהדות, עם תחלת־הסעתו מרוסיה ל„עולם החדש", נזדעזו אשיותיו וחומתו כמעט שנפלה. ויש שאתה מתהלך ב„איסט־סיד" ונדמה לך, שעמוד של אבק, אבק־מפולת, מתמר ועולה לעיניך באור־השמש; וכל אותם היהודים, יוצאי רוסיא וגאליציה, שבארץ־מולדתם עמדו במובן הרוחני על בסיס נאמן, מתאבקים עתה במפולת, ובמוחם–„עולם הפוך", ובשום אופן אין הם יכולים לקום ולחזור ולבנות את עולמם; והם חוטפים ומצילים מבין תלי־התלים של המפולת: זה–לבנה אחת: את התפלה לפרקים, וזה–לבנה שנית: את שמירת השבת לשליש ולרביע, וכיוצא באלו. הצד השוה שבהם–שבכל אותן הלבנים הבודדות אין כדי צרוף בנין שלם והארמוני מחדש.

ובסביבה זו ועל ברכי אבות אלה מתחנך בזמן הזה ללא־מסורת הדור הצעיר באמריקה. וכאן מתחלת הטראגידיה של בני־נעורינו אלה, טראגידיה, שאין דוגמתה לא אך בכל אומה ולשון, אלא גם בכל משך דברי־ימי־ישראל מיום היותו ועד היום. כל הדורות בישראל, תיכף ללידתם, מצאו סמוך להם ובאווירם סדר־עולם ידוע: השקפת־עולם

מוסרית ידועה, והצורך האנושי הטבוע עמוק בלבו של האדם, הצורך ברגש של קדושה מה שהיא וכל שהיא, - היה מוצא לו די ספוקו. אמת, היהודים אמיגראנטים הוו מאז ומעולם - ואולם אותה אמיגראציה הועילה דוקא לחזק את רגש־הקדושה בישראל, פשוט, מפני שגורמיה היו דתיים־מוסריים ולא כלכליים, ממש כמו שהיתה נדידתם של ה„קוואקירים" לאמריקה. מה שאין כן בזמן הזה ובאמריקה. זרם האמיגראציה בא, בראש ובעיקר, מרוסיה ומפולין הרוסית, במקום שהרדיפות אין להן אופי דתי (על כל פנים אין לחן אופי דתי בולט) ונמוקיהן הן על־פי רוב שנאת הגזע והתחרות אקונומית. עובדה זו גרמה, בתוך שאר הגורמים, להרבות בדקי בית ישראל אף ברוסיה, כידוע לכל אחד מאתנו. משטר־החיים הישן נתרופף וממלא־מקומה של האמונה - הלאומיות - עדיין כחה רפה יותר מדאי כדי שתשמש עמוד־הימני להמון. ההמון היהודי, ככל המון, אין לו חפץ בדברים שבעיון, משנכנס לאמריקה, כיון שפקע כחה של האמונה - שוב אין תקנה לעולמו ובהפקר נוח לו. ואם אין הארמוניה בעולמו של האימיגראנט היהודי - כיצד יוכל לנטוע מה שאין לו בלב בנו? אדרבה: משהציץ בסדרי־החיים בעולם החדש ונפגע עולמו הישן, עם גלוח זקנו ופאותיו בפעם הראשונה ועם שְׁלוּחַ תיק הטלית־ותפלין אל המרתף - אבד לו היחס הישר אל החיים. מכאן ואילך מתחיל יחסו הציני אל החיים. ויחס ציני זה נטע שלא מדעת אף בלבו של הדור הצעיר.

אין חלקי עם הבוכים על „גלות השכינה". יש חולין ויש חולין. יש חולין ישרים ופשוטים, שבהם מתחנך ה„יאנקי" משחר ילדותו. חנוך אמריקני זה אין לו עסק במסתורין, אם תסכימו ואם תתנגדו לו - בכך מוכרחים אתם להודות: אף זוהי מסורת, מסורת של חולין. אין לו לדור הצעיר דת במובן המקובל - יש לו תמורת זה „מולדת". אין לו משה או ישוע - יש לו וואשינגטון, אין לו חג הפסח - יש לו 4 ביולי. ויש חולין דוגמת האפר שלאחר שרפת בית־המקדש... רואים הם הילדים: אפר, אבל אין הם יכולים שלא להריח ריח־שרפה. קדושה שחוללה נוקמת, והיא פוקדת עוון אבות על בנים.

הילדים מרגישים בפגם בלי תקנה שבחיי אבותיהם והרגשת הסתירה, שפגם זה סותר המסורת האמריקנית, הרגשה ערפלית זו באה כארס בלבם - ושוב אינם נהנים לא מן המאור שביהדות ולא מן המאור שבמסורת החולונית. וכך עומד הדור הצעיר בין שני חופים, רחוק משניהם כאחד.

וכך נקלט היחס הציני אל החיים בלבותיהם של ילדינו משחר־ילדותם ובית־הספר הכללי אינו יכול להלחם - ואף אינו נלחם - בזה, פשוט, מפני שקללה זו, הרובצת על ילדינו, אינה נוגעת כלל לו, לבית־הספר הכללי. אינו נלחם - אם לא נביא בחשבון את שאיפתו הטבעית לנטוע בלבותיהם של הילדים, בני לאומים שונים, רגש לאומי „אמריקני", בלי שירגיש במציאותה של אַטמוספירה ביתית, שהיא צוררת אותו שלא מדעת ועוקרת מה שהוא נוטע. רוב מנין ורוב בנין של תלמידיו הם „יאנקים" טהורים, והשכלתם האנושית־הכללית זוהי מטרתו. תעודות ספיציאליות אין בית־ספר זה יכול ואינו רוצה להציב לעצמו. מובן, שהשכלה כללית, ואפילו גבוהה, עדיין אינה השכלה מוסרית, והרבה מגבורי ספסל־הנאשמים יוכיחו. ואולם אצלם המסורת בתקפה עומדת והרבה ממה שבית־הספר מחסיר, יהא

ממלאת. המסורת–אלה הם התולי־הילד המוסריים, שעושים את חוט־שדרתו ישר ומעכבים בעד העקמומית, שלא תפול בו. אצלנו אין הדבר כך. הפלא, איפוא, אם שרצו בתוכנו בתנאים כאלה הרוֶנטאָלים והשוואַרצים?

מה לנו איפוא לעשות?

התשובה ברורה: במקום ליסד חברות להלחם בחוטאים ולבזבז על זה סכומים עצומים, שיביאו תועלת מסופקת–מפני שאינה אלא זמנית,–מוטב שנוציא סכומים אלה על מלחמה בחטאים: לעקור את הרע משרשו ולרפא את הגוף הישראלי באמריקה רפואה שלמה.

יש לנו כלי־זין שאינו מעלה חלודה: החנוך העברי. ואם יש בעולם דרך ארוכה וקצרה – היא דרך־החנוך.

האמת צריכה להאמר: כאן באמריקה, ביחס להחנוך, מוכרחים אנו לחזור ולהוציא מבית־הזיון של ההיסטוריה הישראלית את הסיסמה של משכילי שנות־הששים ברוסיה: „היה אדם בצאתך ויהודי באהלך", שעם הנץ שחרה של חבת־ציון ושמשה של הציוניות נפסלה לשמוש – הס מלהזכיר! אין כאן שום אפשרות שהיא לאחד את החנוך האנושי והיהודי אחוד גמור. דבר זה – הרכבה הארמונית של שני צדדי־חנוך אלה – מקומו אולי בארץ־ישראל. כאן החיים כנגד זה וכמעט שלא תצויר כאן גימנסיה עברית, דוגמת זו שביפו. ראשית, יותר מדאי חזק כאן הזרם ה„מעשי". ושנית, „דינא דמלכותא דינא": לקנות השכלה כללית בבתי־הספר העממיים חובה היא, וילדינו ימלאו חובה זו. הרי שלהשכלת־ילדינו הכללית אין לנו לדאוג: לכך כבר דאגו אחרים; ואם חייבים אנו לעשות דבר־מה – הריהו ליהד את ילדינו. כדי שלא יתבשלו כליל בקדירת אמריקה, נפח־נא בהם נשמת־היהדות.

על שלשה דברים יעמוד החנוך העברי באמריקה, או שלא יעמוד כלל: על הלשון, על התורה ועל השבת.

לשון כיצד?

אין לנו יסוד לקוות, שתהא לשוננו מדוברת כאן בזמן מן הזמנים בפי רוב ילדינו. לא נִשְאַף על־כן אל הנמנע. בואו ונַקנה להם ידיעת־הלשון במדה מספקת לזון את נפשם מאוצר ספרותנו, מכל הממשי והחיוני שיש בה, שאינו טעון הכנה מיוחדת. לא יותר. אלה שירצו להשתלם – יהיו ללמדנים בלעדינו. אנו – קנה־מדתנו בינוני הוא, בשביל הרוב. השאלה היא כאן לא בדבר הרצון, אלא בדבר היכולת, ולואי שיתאימו הידיעות שיקנו התלמידים אף לקנה־מדה זה הבינוני. לתכלית זו יש לברוא בשבילם קורסוס עברי שלם וחדש: כמעט כל ספרות־הלמוד אצלנו, חוץ מרובם של ספרי „מוריה", שהרגישה בכך, נתחברה, יותר נכון נִתַּרְגמה, לשם חנוך יהודי־אנושי; דל מכאן את כל החומר הכללי הלקוח מן הספרות החנוכית שלהם, שהוא למותר לילדינו כאן, שעוברים על כל זה בהאסכולות שלהם, – ותמצא, שאין אנו עשירים בחומר חנוכי יהודי־מקורי כלל וכלל, אם לא נביא בחשבון את הספרות האגדית, שהיא יהודית־מקורית והיא אולי צריכה לשמש בסיס לכל הקורסוס העומד להברא לתכלית זו. ואף גם זאת: לא הרי

תנאי־המקום באמריקה כהרי אלו שברוסיה. עובדה היא, שהמורים העבריים שבכאן ברובם הגדול אינם מוצאים לאפשר להשתמש אף במעולים שבספרי־הלמוד, שיצאו ברוסיה, בלי עבוד והכשרה קודמת של אותם הספרים לתכליות החנוך העברי באמריקה. על דבר זה, חוסר קורסוס עברי מתוקן לבתי־הספר שבכאן, כבר עמד „מוסד־החנוך" שעל־יד הקהלה בניו־יורק. מוסד זה, שברוסיה במעט אין יודעים ממציאותו ושכפי הנראה מהתנפלותם של איזה מן העתונים היהודיים שבכאן יש לו כאן מתנגדים ואויבים הרבה, — מוסד זה משתדל למלא אותו החסרון, אף־על־פי שלא תמיד מעשיו רצויים כמו שכוונתו רצויה. הסגנון העברי, למשל, לקוי הוא בכמה מן הספרים, שיצאו עד עתה על־ידי המוסד, ומצטיין ב„מימיזותו", ובכלל בולטת בו המגמה לפרנס את הצד הפדגוגי — להקל על המורה — על חשבון הלשון וסגולות־רוחה ו„גרעיניותה". ואנו, הרי גרעיניות זו באנו להקנות לתלמידים. מוסד־החנוך משתדל אף לתת ביד המורה לכל למוד ספר־פדגוגיקה, שמכונה בשם „ספר־המורה", והחוסר ספרי־פדגוגיקה — כיצד ל ה ו ר ו ת למודים שונים — הריהו, כידוע, הקלקול ה„בוקע־שמים" ביותר שבספרותנו החנוכית. נמצאות תחת ידי אף מפות גיאוגראפיות־היסטוריות של ארץ־ישראל בתקופת־המקרא, שהוציא המוסד ושתשמשנה עזר לא מעט בלמוד התנ"ך. מוסד זה חייב עוד למלא חסרון חשוב בספרותנו החנוכית: ח ס ר ו ן רִ כּ וּ ז. כל החומר הנמצא בעין בספרותנו מפוזר הוא ומפורד, והיבש והעבש מרובה בו על החיוני והרענן. יש לנו גאלירִיה שלמה של גבורי־האומה ועליהם יש לנו חומר ביאוגראפי: שבלים בודדות ומדולדלות, „מאמרים" מעין הערות וספורים מעין „מאמרים", — אבל אין לנו עליהם קבוצה שלמה ומקפת, קבוצה, שתתפוס את נקודתו הראשית של הגבור העממי, תצרף נקודה זו בלב ותוציאנה, חמה ומזהירה, כדי שתבריק לעיני הילד: ראה וזכור!... בנינו — בגלות. וארץ־העבר שלנו יש לה חשיבות לגבי החנוך העברי לדעת הכל — והיכן הוא ספר־הספורים, לפחות מעין הסֵריה הגיאוגראפיות של ק אַ ר פּ נ ט ר באנגלית, על המקומות החשובים ביותר שבארץ־ישראל? — ולסוף, בחגי־ישראל הכל מודים — ואף מהם עדיין אין לנו „כל־בו", מעשה ידי כל אמן בישראל, שיפעם בנפשו של הילד כפטיש־הזהב. ולמשל, עד היום אין לנו קובץ על השבת, קובץ, שיכנים לתוכו את כל פניני ספרותנו, שהשבת מאגדת אותן כחוט־השני, החל ממרגליות האגדה העברית הקדומה וכלה ב„לכה דודי" ובהיינה ובביאליק... כללו של דבר, חוליות־חוליות עלינו לבַקע מן החומר החנוכי הנמצא בעין, בהוצאת הפרוטרוט המרובה היוצא ונפוג מן הראש ובהכנסת הכללי, הנכנס אל הלב, — חוליות, שתצטרפנה סוף־סוף לשלשלת אחת מאוגדת ואמיצה. ולא עוד, אלא שאף את שאר האמניות היפות — כגון את אמנות־הציור והמוסיקה — חייבים אנו לקרוא לעזרת היהדות. כל מיני מפות לבהירות יתרה של הענין, ציורים נאים מעשי ידי גדולי הציירים, שמשלימים תאור־אפיו של גבור או של תקופה בישראל, וכל המילודיות היהודיות־המקוריות, החל מאלה של בתי־הכנסת וסיים בזמירות החסידים ל„שלש סעודות", — את כל אלה על החנוך העברי לרכז סביבו. קורסוס שלם כזה, אילו היה מוסד־החנוך מתקן לילדינו, — היה עושה דבר גדול ליהדות והיה מחזק על־ידי כך אף את האבטוריטה שלו. ומוסדים כאלה, אילו נוסדו בכל מקום שאוכלוסים

הודים מתרבים שם, וביחוד אילו התאחדו, יכולים היו לעשות גדולות במקצוע החנוך העברי, ואין הדבר חסר אלא אנשים ורצון טוב. חסרים ביחוד מורים ומורות עומדים על מרום־תעודתם, רחבי השקפת־עולם ורחבי־ידיעות בלשון עברית. פאבריקאציה מלאכותית של מורים לא תתן לנו אלא חבורה של „מורים" במרכאות, יודעי אנגלית ו„גם" עברית. בנידון זה חייב מוסד־החנוך לנהג זהירות יתרה. הסיסמה שלנו צריכה שתהיה: „קב ונקי!" — „מוסד־החנוך" בניו־יורק יש לו קרן קיימת של מאות אלפי דולאר, מפני שרעיון הסתדרות־העם והחנוך העברי, האמצעי המובחר לכך, סוף־סוף, מצא, כנראה, הד אף בלבם של קציני־ישראל. ומוסדים כאלה, אם רק תהא להם האבטוריטה המוסרית, יוכלו להשפיע אף על בתי „תלמוד־התורה" ושאר בתי־הספר, שאינם נמצאים ברשותם באופן בלתי־אמצעי, ועל־ידי כן אפשר יהיה לקוות, שתהא לנו באמריקה סוף־סוף רשת של בתי־ספר ערביים (את רוב היום מבלים הילדים בבתי־הספר הכלליים) מאוחדים על־ידי הפרוגראמה שלהם ובעלי גון אחד. ומי יודע, אולי ירדנו בזה לעומק־כוונתם של האיניציאטורים, שימלא לנו מוסד־החנוך בעתיד הרחוק את מקומו של מיניסטריון להשכלה עברית באמיריקה?...

תורה כיצד?

לא רק התנ"ך, כמובן מאליו, אלא גם המשנה וכל „נקודות־הכובד" בספרות הדתית שלאחריה הן בגדר „תורה". ויש להכניסן לתוך הקורסוס האמור לפי מדת הצורך והיכולת, עד כמה שיתאימו לתעודתו העיקרית: לתת לדור הצעיר באמריקה מושג שלם ומקיף מן היהדות, שיהא עם זה „מועט מחזיק את המרובה". אין להסיח את הדעת אף לרגע מן העובדה, שהילדים העוסקים ב„יפיותו של יפת" רובו של יום, אינם יושבים ב„אהלי שם" אלא 3—4 שעות. מה יעשה הסניגור, שנִתְּנה לו רשות לדבר זמן מועט, לסתור דברי קטיגור, שהשטין כמה שעות? ימצא דבור עיקרי אחד, חזק ויוצא מן הלב, שכפטיש פוציץ סלע־הלבבות. וכי אין תקוה שינצח?

ומשום שמלבד ידיעת־היהדות, חשוב לנו ביותר למטרתנו ספוקו של רגש־הקדושה, שהוא חסר לגמרי לישראל הזעיר באמריקה, — חייבים אנו ללמד לילדינו את תורת־משה, קודש־קדשים זה של החנוך העברי. עליה ועל הטוב שבאפנים להקנות לילדים אותה ביחד עם רוח־הקודש המרחף עליה רצוני להתעכב כאן.

הרוח המפעמת את תוכן־התורה ברובו תהא נקנית לילדים מאליה, בלי שום טֶנדנציוזיות ומעשי־להטים מצדנו, דוקא אם נתן להם תורה עצמה, לא סורוגאַט שלה, מעין תורה ובמקום תורה, כוונתי: בכל מה שנוגע למבנֶה ולרוחה הפנימי. יש לנו באוצר ספרותנו החנוכית הוצאות הרבה של „ספורי־המקרא", „דברי־תורה" ו„תורה־לילדים", מהם גרועים, מעשה־סנדלר, ומהם מעולים, שנתפרסם טיבם ונתקבלו ברוב בתי־הספר שבתחום. אבל כולם רוצים להראות לילדים דוקא את „טרקלין־האורחים" של היהדות ואת כל המראות היפים התלוים על קירותיו, ודוקא באופן סימֶטרי. הלא דבר הוא מה שהחנוך העברי ברוסיה מפריד בין הדבקים — בין החלק הספורי ובין החלק ההלכותי שבתורה —, משמיט, מפני שאינו מוצא צורך בכך, פרשיות ידועות בספרי „שמות" ו„במדבר", חלק

גדול של ספר „דברים" -- ואת ספר „ויקרא" הוא משמיט רובו ככולו. ב„טרקלין־האורחים", סבור אני, לא נפעל על בני־נעורינו שבאמריקה, שכבר ראו מראות יפים מאלה. ומי יודע, אם לא נתפשם בלבם דוקא אם נראה להם את חדר־האוכל ואת חדר־הבשול של היהדות...

לא ל„ספורי־התורה" צריכים אנו כאן, באמריקה — ספורים ממיטב הספרות העולמית כבר מצויים הם בידו של התלמיד המפותח, — אלא לתורה כמו שהיא בערבובית־הארג הנפלאה של ספוריה ומצוותיה, שחוט־שני אחד מאגדם מן הקצה אל הקצה — ארץ־כנען... לוויללהויזן אין כאן מקום, כאן, בבית־הספר העממי. לנו ולמטרתנו לא חשוב הוא לדעת, אם ספר „משנה תורה" קבלה הוא ממשה או „נמצא" בזמנו של יאשיהו. חשוב לנו אך הדבר, שאותם הילדים, שעמדו בספר „שמות" במעמד הר סיני, יעמדו עכשיו, ביחד, עם כל העם, בערבות־מואב, מקום שברית חדשה כורת ה' עמהם (מפורש כתוב: „טפכם"), וישמעו ויבינו, ש„לא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת... כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום... ואת אשר איננו פה עמנו היום"...

„מן העבר" — אמר הד"ר קלוזנר במקום אחד [1] — מה שנתן להציל ממנו — בשְנינו נציל". ואף אנו, כאן, בשנינו חייבים אנו להציל כל פרשה ופרשה מן התורה, שנִתְנה להציל, שיש בה כדי שרטוט קל לברור צד־חיים ידוע של ישראל העתיק, בתנאי שלא תתנגד לגמרי לטעם הפדגוגי, כמובן מאליו. לפיכך חשוב לנו מעשה־המשכן, שעם השמטת הפרטים היתרים המאפילים על הענין יש בו כדי למשוך את לבותיהם של הילדים מצד יפיו הארכיטֶקטוני, כמו שחשוב לנו חלק הקרבנות [2], שתפס במשך כמה מאות שנים מקום חשוב בחיי ישראל והשאיר לעצמו מצבת־זכרון לא אך ב„תורת־כהנים", אלא אף בסדר שלם של התלמוד, וכמו שחשובות לנו הפרשיות על שלוח המצורעים מחוץ למחנה ועל ה„פרה האדומה", שבהשמטת פרטיה תתן לילד מושג ממציאות דיני טהרה ודיזינפֶקציה בישראל עוד בימים קדומים. ואַל יהא הדבר בעיניכם דבר של מה־בכך: תורת־היהדות היא גוף ככל הגופים, וכל פרשה ופרשה שבה הריהִי כאבר מן החי.

רק הפרוטרוט שבחלק־הקרבנות ופרשת־הקרבתם, אותו הפרוטרוט האכזרי, שנפש הילד, זה האסתניס הגדול־הקטן, סולדת בו; או אכזריות ידועה בהענינים עצמם, כגון מקומות ידועים ב„תוכחה"; כמו־כן פרטי הפרטים של מעשה המשכן, — כל כגון זה טעון השמטה, כמובן, בזהירות גדולה. ענינים שאינם נאותים לילדים מטעמים פדגוגיים — אין מן הצורך להטעים, שהם טעונים השמטה. כל אלה שייכים לה„מרתף" של התורה.

---

[1]) בנאום־הסיום לחגיגת היובל של „השלח", בשנה שעברה, באודיסה.

[2]) טעם הקרבנות, בהתאם לדעתו של הרמב"ם, מתברר במקום אחד בספר „ויקרא" עצמו וטוב לסדר פסקה זו בתחלת הדבור על הקרבנות ותשמש כעין פתיחה וסניגוריה מספקת ואף צודקת מנקודת־המבט ההיסטורית לכל ענין־הקרבנות. שהרי להשאיר, לדוגמה, אותה פסקה במקומה ולהניח למורה, שיעבור עם התלמידים על פסקה זו קודם שיגש אל ענין־הקרבנות, דוגמת מה שאנו נוהגים לגבי הרבה ספרי־למוד, שאנו מקדימים לפעמים מאוחר למוקדם, הכל כפי הצורך, — דבר זה אינו רצוי לגבי התורה. מן הצד הפסיכולוגי חשוב הדבר, שלא יקלו הילדים ראש אף ביחס לסדרה החיצוני. מצאתי צורך בדבר להעיר על פרט זה, שיש לו ערך פרינציפיוני, מפני שכדור־תורה זה אינו אך „הלכתא למשיחא", אלא עבודה העומדת כבר על הפרק.

וכדי שתקבל עבודתנו זו אִשור מצד אותם מן ההורים, שרוח הזמן לִמדם לוותר מאדיקותם הסמויה לטובת ההגיון הבריא ושלהסכמתם ותמיכתם אנו צריכים, כלל זה יש לתפוס בידנו: דור־הבנים צריך שיעבור אותה דרך־ההתפתחות, שעבר בה דור־האבות, בהרחקת העקמימיות שבדרך זו. מטעם זה סדר־העניְנים בתורה זו לילדים צריך שיהיה הסדר הטראַדיציוני: החלוקה לפי הסדרות, הגם שהיא היצונית, יש לה חשיבות ידועה מן הצד הפסיכולוגי.—

„תורת־משה—טוענת בקורת־המקרא ומנענעת באזמל שבידה נענוע של נצחון— הנביאים יצקו אותה במטבעתו של משה". אבל כלום, משום כך, פסקה תורה לאחר גלוי־ווילהויזן להיות מה שהיתה: ספר של גלוי־שכינה?—האמת, שהיתה לוחשת בלב הנביאים בכל לבוש שהוא, שנתלבשה בו, נשארה אותה האמת הגדולה. וכי אין לנו ללמוד מהם משהו?

כמתכונתו של מעשה־הנביאים, חייבים המסדרים לעשות לתורה של ילדים. גביע של כסף חייבים אנו לגנוב על מנת להחזיר גביע של זהב. זה הכלל: מן הערפלי שבתורה אפשר וצריך לתת לילדים את הצד המסתורי שבה; אבל אין להשאיר מלים ופסוקים שלמים, שרומזים על ענינים סתומים. משמות־העצם הפרטיים המרובים בתורה, שיש בהם ענין רב לחוקרי־הלשון ושאינם פוסקים עם כל זה להיות מעמסה יתרה על הילדים, יש להשאיר דוקא את אלה, שיש להם חשיבות היסטורית ידועה, וכמו־כן את כל אותם השמות הגיאוגראַפיים, שראוי לעבור עליהם במפה. תורה זו לילדים תהיה, אם כן, נהר, שקרקעו, חול־זהב, שקוף מתוך מימיו הבהירים, אלא שזעיר־שם זעיר־שם (רוב ה„שירות" שבתורה, „ברכות־בלעם") תשחיר רצועת־דמים, זכר וסימן לעומק הגדול, האין־סופי...

ל מ ש נ ה תורה אין לנו „קונספֶקט" הגון מספר—„דברים". „חלק התוכחה שבספר דברים בא שם כעין צוואתו האחרונה של משה לפני מותו לעם ישראל. מהם אמרי מוסר, ‚כאשר ייסר איש את בנו', ודברי כבושים השוטפים כזרם כביר של רחמים ואהבה מלב רועה נאמן... מהם—דברי זעף, גערות־חמה וקללות נמרצות, הנתכים בלהבת־אש מפי מחוקק גדל־זעם מתעורר על רשעת עוזבי־תורה ומפירי־חוק. ומהם דברי תנחומים ופיוסים, שסופם הבטחות ויעודים טובים לעתיד לבוא"[1]. זהו „קונספקט" אלהי, שמתאים ביותר למטרתנו ושמראה, עד כמה היו נביאינו אף פדגוגים גדולים. זהו „קונספקט" מלא עסיס־ברכה, שטעמו יעמוד בנפש הילדים ימים רבים.

כמו בספר זה, כן גם בשלפניו, יש להתיר לפרקים רחוקים את הקצור במקום שהרֶוח וודאי[2]. ויש פעמים, שהקצור אינו רצוי, אף־על־פי שיש בו, לכאורה, כדי נתינת טעם לשבח. במקומות הרבה הכתוב מטעים וחוזר ומטעים את ערכה של השבת ושמירתה. אף־על־פי שלפעמים אזהרה זו נגעצת כיתד בגוף הספור[3] ומצד הטעם הטוב לכאורה מוטב להשמיטה,—יש להשאירה מפני שמתאמת היא למטרתנו.

---

1) עיין: „תולדות הספרות העברית" של א. ז. ר ב נ י נ ו ב י ץ, הוצ' „מוריה", עמ' 19.

2) עיין, למשל, ב„עקב", כמה מרויח מחם של הילדים על־ידי השמטת הפסוקים ה'—ו', שנוספו בפנים הספר, כפי שיש להכיר בנקל, על־ידי כהנים נוגעים בדבר.

3) עיין, לדוגמה, ב„כי תשא" אחרי פרשת כל מעשה־המשכן.

וכאן אנו עוברים ל„עיקר" השלישי: אל השבת.

שבת כיצד?

מסורת נצרכת לנו כאויר לנשימה, והשבת היא אבן־הראשה היחידה, שאפשר להסיעה בנקל מתוך אשיות הבירה שהתמוטטה ולשימה אבן־פנה בהיכל החדש – החדש בצורתו ולא בעיקר תכנו–שיבָנה, שמוכרח להבנות: הרי נבנתה המסורת האמריקנית הצעירה כמעט „בידים". ערך השבת גדול לנו ולמטרתנו מצדי־צדדים. כמה מעלות לה: בצביונה ובדמותה היא בריאה מקורית ואלהית של הגאון העברי, ותכנה הריהו אנושי גמור, ורוממותו של תוכן זה מתבארת ומובנה בנקל אף לילדים קטנים. על מקומה ההיסטורי של השבת בהכרת־העם למותר לדבר.

עובדה היא, שבימים האחרונים מורגשת כאן במעמקים, בתוך האוכלוסים היהודים, תסיסה־שאיפה למנוחת־שבת, אלא ששאיפה זו לא נסתמנה עדיין ואין לה עדיין האומץ לעמוד של נפשה... כמה סימנים מעידים על כך: חברות „שומרי־השבת", שנוסדו ושמתיסדות, המכתב־הגלוי' של חבורת האופים היהודיים בניו־יורק, שנתפרסם לפני זמן־מה בעתונים ושצלצל באותו החלל הריק, הנקרא „קהל־קוראים", כשַועת־עזרה של הנשמה הישראלית... וזה לא כבר עברה השמועה בעתונים, שלפקידי־הפוסטה היהודיים תנתן האפשרות לנוח ביום־השבת ולעבוד תמורתו ביום־הראשון. חזיון זה עצמו, שהעתונים, אלה הבארומֶטרים של מעמד־הרוח בהמונים הנזקקים להם, מטפלים פעם בפעם בשאלת השבת,–אות הוא, שמוחו של העם מתחבט בפרובלימה זו. ומנהיגי הדור היכן הם שיבואו לעזרתו? מנהיגי־הדור טרודים הם, רועים הם את „עדריהם" על אותו ה„מדע" הפלפולי ושטחי כאחד ועל אמנות של פרוטה קצרת־ראות – ואין שעתם פנויה לכרות אזן לגעגועי־העם ולמאוייו הכמוסים, הביישניים... ביחוד עובד על שאלה זו מוחה של האשה העבריה,–„בת־שוע" זו, השומרת הקונסֶרבטיבית של המסורת, שהביאה עמה מעבר לים. בואו ונחזיק טובה לאמותינו, שלִמדו את בנותיהן לשמור ולעשות את נרות־השבת כשמור הכוהנות את אש־הקדש, אש־התמיד. הנרות הללו הם מחאה אלמת כנגד רוח־החולין, שנתבצר בבית העברי באמריקה, ומי יודע אם לא הם יגרשו אותו,– הם, תובעי־מנוחת־השבת הצנועים...

אמריקה היא היא „ארץ האפשריות הבלתי־מוגבלות" בתוך כל הארצות, שנתפזרה בהן כנסת־ישראל. עמנו באמריקה אינו אילן תלוי באויר, כזה שברוסיה, שכל רוח־קדים באה והופכתו על פניו: הגזע שלו–ההמון–לא עוד פאראזיט הוא, ואף־על־פי שצמחו עליו כמהין ופטריות מורעלות–משלו הוא יונק ומתפרנס. ומה שחשוב ביחוד: הוא גדֵל מחוץ להעקה אדמיניסטראטיבית. ומה שחשוב ביותר: הוא נמשך אל שרשו מאליו. בענפיו ממשש גזע עור זה ומבקש את מקום־השורש ואת מקומו שלו על גבי אותו שורש...

אנשי כנסת הגדולה, איכם?..

שמעון גינצבורג.

ניו־יורק, אבגוסט 1912.

מִן הַסִּפְרוּת הַמַּדָּעִית

(בקורת).

III.

ספר תולדות תנאים ואמוראים. יכיל בקרבו קורות ימי חיי רבותינו וכו', אשר בש"ס בבלי, ירושלמי, תוספתא, מכילתא, ספרא, ספרי, מסכתות קטנות, מדרש רבה, תנחומא וכל המדרשים, זוהר, זוהר חדש, ילקוט שמעוני ועוד ספרי הקדמונים מן שמעון הצדיק עד סוף רבנן סבוראי וכו'. מאת אהרן בר' מרדכי ז"ל היימאן. לונדון תר"ע.

מתוך מה שבין המקורות של תקופות התנאים והאמוראים נחשבים בשער־הספר גם „כל המדרשים" וגם „זוהר, זוהר חדש, ילקוט שמעוני ועוד ספרי הקדמונים", יש לראות מיד, ששיטתו של המחבר אינה זו של הבקורת המדעית: ספרי הזוהר וכל המדרשים אינם יכולים בשום אופן לשמש חומר בשביל ספר על תקופות התנאים והאמוראים. ועם כל זה משתמש הוא המחבר בכל ספרי הבקורת החפשית להתלמוד, שנכתבו עברית, כספרי שי"ר, ר"ז פראנקל, רא"ה ווייס, ר"י בריל, דירנבורג ועוד, ומקבל הרבה ממסקנותיהם. ורק במקום שרי"א הלוי בעל „דורות הראשונים" חולק על החכמים הללו הוא דוחה את דבריהם מפני דבריו.

כפי הנראה, לא הרגיש המחבר את ההבדל היסודי שבין הבקורת החפשית ובין שיטתו של בעל „דורות הראשונים" וראה לפניו רק ספרים עם ביאורים והערות למקומות שונים של הספרות התלמודית. ואף ספרו כך הוא: ביאורים והערות לקובץ של ציטאַטים, שמדברים על חכם זה או אחר. אין שלֵמות, אין מטרה כללית ואין שיטה מאחדת את הכל. עד כמה לא הבחין המחבר במהותה המיוחדת של הבקורת החפשית נראה מפרט זה, שכשהוא לעצמו אין הוא חשוב כלל: ביחס לשנות־חייו של הלל הזקן הוא חולק בנשימה אחת (עיין עמ' 362) על רא"ה ווייס ועל המורה מר ש. בֶּרמאַן, שחבר קונטרס לילדים על הלל הזקן...

ואף־על־פי־כן יש לו נטיה ידועה — להחזיק במסורת בכל אופן. בשיטת בעל „דורות הראשונים" הוא מחזיק אף באותם המקומות, שדבריו של רי"א הלוי כבר נפרכו לגמרי. למשל, ביחס לחזרתו של רב מארץ־ישראל לבבל, שלפי דעת כל החכמים היתה בימי רבי, בשנת ת"ק לשטרות, לפי תקון הגירסה של אגרת רב שרירא גאון; בעוד שהמחבר מקבל כאן דעתו של בעל „דורות הראשונים", שמאחר את זמן חזרתו של רב עד שנת תק"ל, בימי ר' יהודה

נשיאה[1], ואינו מזכיר כלל, שר"א אֶפּשטיין במאמרו: Le retour de Rab en Babylonie d'après M. Isaac Halévy (Revue des Etudes Juives, t. 44, pp. 45—61) כבר הראה בראיות מכריחות, שאין למסקנותיו של בעל „דורות הראשונים" בנדון זה שום יסוד.

במקום אחר (עמ' 652) הוא חולק — ואף כאן הוא יוצא בעקבותיו של בעל „דורות הראשונים" — על ר"ז פראַנקל ומקבל כאמת גמורה את כללו של רי"א הלוי, שכל מימרא נקבעה בגמרא על שם מי שממנו קבלוה בראשונה בישובה ולא על שם אומרה. והרי אף בפרט זה נדחו דבריו של בעל „דורות הראשונים" בראיות שאין אחריהן כלום[2]. ודברים כאלה יש למצוא בספרו של מר היימאַן לרוב.

יש הרבה דברים, שחשבנום ללקוחים מן התלמוד ונתקבלו אצלנו כאמתות היסטוריות, בעוד שבאמת נמצאים עליהם בתלמוד רק רמזים בלתי־ברורים, שאַך חכמינו בימי־הבינים עשו מהם אמתות החלטיות; וכך עברו אלינו, בלי שנדע, שבאופן החלטי כזה נאמרו הדברים רק בספריהם של חוקרי ימי־הבינים, ואם נפנה אל התלמוד בלי אמצעי יקבלו צורה אחרת לגמרי. למשל: מקובל הדבר אצלנו כאמת לאמתה, שהלל הזקן היה נשיאה של הסנהדריה הגדולה, שיָשבה בלשכת־הגזית שבירושלים. המקור הראשון והיחידי לזה במשנה הוא הבטוי הבלתי־ברור כל צרכו: „הראשונים היו נשיאים ושניים להם אבות בית דין" (משנה חגיגה, ב', ב'). בשני התלמודים (פסחים, ס"ו ע"א, וירוש' פסחים, תחלת פ"ו) מסופר על נשיאותו של הלל באופן שקשה להכיר כמה יש שם מן האגדה וכמה מן ההיסטוריה. ומאחר ששאר המקורות, כפלאויוס ועוד, מספרים כמסיחים לפי תומם את הפך הדברים האלה, יש לנו יסוד נכון להחליט, שכל דברי התלמוד בנידון זה דברי־אגדה הם. ולידי מסקנה כזו בא הפרופ' חוּולסון וכל החכמים הסכימו לדעתו. רק החכם בּיכלֶר[3] והד"ר י"ל קאַצנלסון[4] מצאו בדוחק סמך לדברי המשנה והתלמוד הבלתי־ברורים על־ידי מה ששערו, שהלל היה נשיאה של אחת מן הסנהדריות, שיָשבו בהר־הבית. אבל על נשיאותו של הלל בסנהדריה הגדולה שבלשכת־הגזית אין מי שידבר —. ואולם המחבר שלנו מדבר על הלל הזקן כעל נשיאה של סנהדריה גדולה בוודאות גמורה.

גם זהו משל אחד מהרבה.

בסוף דברַי רוצה אני להעיר עוד על פרטים אחדים, שאין להם חשיבות מיוחדת. סדר הא"ב, שעל־פיו באים שמותיהם של החכמים בספר שלפנינו, אינו מדויק. הערך „אלעאי", למשל, בא לפני „איסי" ואחריו בא הערך „אלישע". — תמוה הדבר, שהוקדש כאן ערך מיוחד ל„בן דרוסאי", ל„חנן בישא" ועוד, בעוד

---

1) עיין בספר המבוקר, עמ' 23, ו„דורות הראשונים", ח"ב, עמ' ק"ח ואילך.

2) עיין: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1902, S. 450.

3) בספרו: Das Synhedrion in Jerusalem, Wien 1902.

4) עיין ערך „הלל" (Еврейская Энциклопедія, VI, 490—506).

ש„בן־סטדא" חסר לגמרי. בית־דין של חשמונאים" ו„בית־דין של צדוקים" יש כאן, ואף־על־פי־כן אין כאן „בית־דין הגדול", „בית־דינו של עזרא", „סנהדרין", „אנשי כנסת הגדולה", „אנשי המעמד". מיותר לגמרי ב„תולדות תנאים ואמוראים" הוא הערך „בן סירא". אם יש מקום בתולדות תו"א לערך כזה, הוא רק עד כמה שנזכר על־ידי התנאים והאמוראים; אבל על בן־סירא בכלל אין מקום בספר כזה. ובאמת נכנס כאן המחבר למקצוע שאינו שלו וכל דבריו בערך זה אינם מתאימים אל דברי הבקורת המדעית כלל וכלל.

הסגנון של הספר המבוקר, אף אם לא נביא בחשבון את השגיאות הדקדוקיות הגסות של מחברו, הוא בלתי־מדויק וארכן יותר מדאי. ממש ההפך מן הסגנון הנמרץ, מועט המחזיק את המרובה, שצריך להיות בספר אֶנציקלופדי כזה. בתחלת הערכים היותר חשובים, כמו בתחלת ערך „הלל", „רבי יהודה הנשיא", „רב" וכיוצא בהם, הוא מתחיל בדרשות ארוכות על ערך הצדיקים ועל טובתו של הקב"ה, ששולחם לנו תמיד בזמנם, דרשות, שבכל אופן אין מקומן כאן.

אבל אחרי כל החסרונות היסודיים, שמניתי כאן, סוף־סוף יש לספר רב־כמות זה ערך שמושי. לתוך כל ערך וערך הכנים המחבר המון מראי־מקומות, נוספים על אלה של בעלי „סדר־הדורות" וה„יוחסין". חוץ מזה, תקן מספר הגון של שגיאות ביחס לשמות התנאים והאמוראים, שנמצאים ב„יוחסין" ו„סדר־הדורות", ובזה הקל הרבה על אלה שיבואו לחבר סדר תנאים ואמוראים, שיתאים לתביעותיה של הבקורת המדעית ולדרישות־זמננו.

י. גוטמאַן.

עַל שָׁלֹשׁ עֲבֵירוֹת.

כל המתבונן בעין פקוחה אל דברי חז״ל ובטוח הוא מראש, שכל קבלה, שהגיעה לנו מהם, אפילו היותר זרה בהשקפה ראשונה, צריכה למוד ומחקר כדי לעמוד על בוריה, – הוא ישתדל לבקש את שורש הדברים המקובלים וההתפתחותם במשך הזמנים. כי יש שהגיעו אלינו הדברים שלא בצורתם הראשונה וכל רואיהם לא יכירום עוד ולא יֵדעו את כוונתם האמתית. וכדי למצוא את המקור ולהבין בשנויים, שנעשה במאמרים מחמת תוספת וחלופי־מלים וקשירת המשכים על־ידי תלמידים, שלא יָרדו לעומק הדברים שהיו שגורים בפיהם, צריך החוקר להציג זו לעומת זו את הגירסאות הנמצאות בתוספתא, בירושלמי ובבבלי, לשים עין על החסר והיתר, העיקר ומה שנספח לו בפי העם בזמן קדום, נשתטח בתור כוונה חדשה על פני הראשונה, שנשתכחה ברוב הימים, נכנס לתוך הספרים הכתובים משולי הגליון או על־ידי רושמי־אגדות מזמן מאוחר, ומצא לו מקום לפעמים גם במשנה, שהיתה שגורה בפי כל, ועל אחת כמה וכמה בתוספתא ובגמרא ירושלמית, שלא רבו ההוגים בהן.

כאחת מן הדוגמאות לזה יכולה להחשב גם המשנה שבסוף פרק „במה מדליקין״: „על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן: על שאינן זהירות בנדה, בחלה ובהדלקת הנר״. הבוזים לדברי התלמוד כבר מצאו בזה מקום לדבר גבוהה בשם הרגש המוסרי ובשם החמלה האנושית ולהראות על קהות־הרגש ועל האכזריות הנוראה שביסוד מאמר כזה, הראוי למגיד קנאי וגם־שכל, שמצרף למאורע איום, לאסון כל־כך נורא ומעורר רחמים עצומים כמיתת אשה מחבלי־לידה – מחשבה על גמול מאת אל־נקמות בעד עבירות דתיות. ובכן אין להתפלא, שאדם מוסרי וחובב־אדם כקלוד מונטיפיורי צופה במנוד ראש על מאמר כזה באחד מכתביו.

אבל גם בלי מחקר רב יראה המעיין, שאין יחס נכון בין ג׳ העבירות והעונש הגדול, אשר לשמעו יתפלץ הלב, ביחוד אחרי שלפי הרגל־הלשון הנשים „שאינן זהירות״ הן לאו דוקא פריצות ועוברות בזדון על עיקרי־הדת, אלא שוגגות מקלות־דעת, ואחרי שחַלה והדלקת־הנר אינן כלל מן הדברים שחייבין עליהם מיתה, ועל אחת כמה וכמה מיתה נוראה כל־כך – ואיה אלהי המשפט והחנינה והרחמים ו„המלאך המליץ מני אלף״, אשר אמר „פדעהָ מרדת שחת״ וגו׳?

אבל המבקש את מוצא המאמר והשתלשלותו וכוונתו הראשונה הנה זאת ימצא:

כבר בגמרא הבבלית נמסרה הברייתא (שבת, ל״ב ע״א): „ת״ר: על ג׳ עבירות נשים מתות יולדות, ר׳ אליעזר אומר ילדות״. ובהיות קבלה זו קודמת לזמן כתיבת המשנה (אפילו אם יהיה המאמר מעיקר המשנה ולא הוספה מאוחרת), הרי מוכח, שבתחלה לא היו גורסין „בשעת לידתן״ ובזמנו של ר׳ אליעזר היה ספק אם לקרוא „יולדות״ או „ילדות״. אבל ברייתא אחרת (שם, בגמרא) עוזרת להפיץ אור על כל הענין: „תניא: ר׳ נתן אומר: בעון נדרים מתה אשה של אדם, שנא׳ (משלי, כ״ב): „אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתיך״; רבי אומר: בעון נדרים בנים מתים כשהן קטנים, שנא׳: „אל תתן את פיך לחטיא את בשרך וגו׳ וחבל את מעשה ידיך״. רק דרך אגב נמצא שם בגמרא גם המאמר: „תניא ר׳ יוסי אומר: ג׳

בדקי מיתה נבראו באשה, ואמרי לה: ג' דבקי מיתה (נדה וחלה והדלקת הנר)".

והנה השתלשלותו של מאמר זה יוצאת מן התוספתא. שם נמצא (פ"ב):

"ר' נתן אומר: מפני הנדרים [1] נשים מתות בשעת לידתן;

ר' יוסי אומר: שלשה דבקי מיתה מסורין לנשים;

רשב"ג אומר: הלכות הקדש, תרומה ומעשרות הן הן גופי תורה ונמסרו לעמי־הארץ".

ובירושלמי שבת נאמר: "אית תניי תני ילדות, אית תניי תני יולדות. מאן דתני ילדות תני בשם ר' יודה: בעון הנדרים בנים מתים".

מזה מוכח: 1) שמאמרו של ר' נתן בבבלי: "בעון נדרים מתה אשה של אדם, שנא'... למה יקח משכבך"—הוא אותו מאמר עצמו של ר' נתן בירושלמי, שנשנה בלשון אחרת "מפני הנדרים נשים מתות" (והמלות "בשעת לידתן" הן לאו דוקא ונוספו במשך הזמנים רק מפני שידועה ביחוד סכנת־המות בשעת לֵדה)[2], והוא מדרש מלשון־הכתוב ככל המדרשים. ולעומתו בבבלי מאמרו של רבי או ר' אלעזר ברבי שמעון "בנים מתים" ותחת נדרים—בטול־תורה, כי איש לפי טעמו העיר את העם לפשפש במעשיו בדברים עיקריים במוסר, דת ומדות כשמירת מוצא־פה והחזקת למוד־תורה.

2) כי אין זה ענין כלל לג' העבירות, אבל מצורף לזה מאמר ר' יוסי כעין מסורת מספרית על שלש מצוות, שאף־על־פי שהן חמורות מאד ויש עליהן עונש כרת או מיתת בית־דין וצריכות זהירות יתרה להעשות בזמנן, עם כל זה: נמסרו לנשים (בתוספתא נוסף על זה מאמר רשב"ג על ענינים שנמסרו לעמי־הארץ)[3];

3) כי להערה זו של ר' יוסי אין בעיקרה כוונה אחרת מזו שיש למאמרו של רשב"ג הסמוך לה;

4) כי עוד הגמרא הירושלמית סומכת לא על המאמר הסתמי שבמשנה שלפנינו: "על ג' עבירות... בשעת לידתן", אלא על מאמרו של ר' נתן, וכי שנו: "נשים מתות" או "בנים מתים" ועשו מזה אנטיתיזה "יולדות או ילדות" (ולא יתכן כלל, שהיתה גירסא: "נשים מתות ילדות" – במובן צעירות – שהרי הירושלמי עצמו מבאר את המאמר בנים מתים: "ומה טעמא?—לשוא הכיתי את בניכם").

5) כי מן הדרשות השונות וההערות, שנצטרפו להן ונשנו בלי דיוק, יָצא המאמר הסתמי הנוסף במשנה, שאף לשונו אינו מדויקת ("בשעת לידתן" במקום "בשעה שכורעות לילד") ומוסר־היהדות ורבינו הקדוש נקיים ממנו.

ווינא. ד"ר א. קאמינקא.

---

[1] ג"א "אף מפני נדרים" (עי' מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 112) ופירושו כמו "מפני נדרים אפילו"... לפי שמוש "אף" במשנה, כמו "אף זה יהיה כנגד המשחיתים".

[2] וכך הבינו האמוראים את המעמר "בשעת לידתן" בירושלמי ובתנחומא, פ' ויגש, "שהשטן מקטרג בשעת־הסכנה".—יעויין גם שבת, ק"ה: "מפני מה מתים בניו ובנותיו של אדם כשהן קטנים? — כדי שיבכה ויתאבל על אדם כשר. כדי שיבכה? ערבונא שקלי מיניה?"—הרי שלפי תומה מתנגדת הגמרא לרעיון־המשכון.

[3] ובירושלמי, וכן במדרש בראשית־רבה ותנחומא, פ' נח, ניתנו טעמים דרושיים לדבר: "מפני מה נמסרו מצוות אלו לנשים? — כעין כפרה על שגרמה חוה מיתה לאדם. (לפי זה אפשר גם־כן, שכוונת "דבקי־מיתה" או "בדקי מיתה" אף היא—מצוות שבאו לכפר על מעשה־חוה ולא עונות של חיוב מיתה). אבל מה שנמצא בתנחומא, ראש פ' נח; "ילמדנו רבינו: על כמה עברות נשים מתות?" וכו', הוא מזמן מאוחר, שבו כבר היתה המשנה קבועה כמו שהיא לפנינו.

רְשִׁימוֹת בִּיבְּלִיוֹגְרַאפִיּוֹת.

ד *).

הוצאת „לעם" (נוסדה על־ידי הפועל הצעיר). חוברות א׳—נ׳. יפו וירושלים תר"ע—תרע"ב.

הוצאת „לעם", שנוסדה ביפו על־ידי „הפועל הצעיר" על מניות קטנות בנות 10 פראנק, יכולה לחוג חג־יובל קטן: היא זכתה להוציא חמשים חוברות בנות שתי עשיריות (4 קופ׳) כל אחת. רוב החוברות מוקדשות להפצת מדע כללי בין המון־הקוראים. מתחלת־בריתה של הספרות העברית החדשה היתה הפצתו של המדע הכללי בין קוראינו אחד מעיקריה של ספרות־ה„השכלה". „הצפירה" הישנה היתה מוקדשת לה ביחוד ור׳ מֶנדלי, שהיה אז עוד רק ש"י אברמוביץ, נתפרסם על־ידי „תולדות־הטבע" שלו יותר משנתפרסם ע"י „האבות והבנים". משֶשָׁקעה שמשה של ה„השכלה" פסקה ספרותנו לעסוק במדע כללי כמעט לגמרי, והספרים העבריים שעוסקים בו, אפילו המשובחים שבהם, מונחים בקרן־זוית. הסבה מובנת: במרכז קהל־הקוראים שלנו נצב ה„יהודי האירופי", שקנה את השכלתו הכללית מתוך ספרים רוסיים או אשכנזיים ושמבקש בספרות העברית ספוק לנפשו העברית או השלמת „הקרע שבלב", סינתיזה בין השכלתו הכללית ובין הֱוָיָתוֹ העברית, ואינו זקוק ל„מאמרי־מדע" בעברית בתור מקור־חכמה. אינו זקוק, פשוט, מפני שבעברית יכולים לתת לו או קומפילאַציה טובה מספר לועזי, או – תרגום בלתי־מדויק ממנו. מדע פופולאַרי מקורי, שהיה יכול להעסיק גם את הקורא המפותח שלנו, אינו מן האפשר בתוכנו כל־זמן שאין לנו מדע מקורי בלתי־פופולאַרי, מדע סתם, וכל זמן שאין לנו קוראים עבריים, שמקבלים את השכלתם מן הספרות העברית בלבד.

ולפיכך לא יצויר מדע כללי ופופולארי בעברית אלא בארץ־ישראל, ששם הולך ומתרבה מספר בני־האדם מישראל, שהלשון העברית היא להם מה שלשון־האם היא לכל בן עם אחר. ואין להתפלא, איפוא, שהוצאה כהוצאת „לעם" נולדה בארץ־ישראל דוקא והיא הולכת ומתפתחת שם באופן רצוי עד שהגיעה לחוברת־החמשים שלה. בגלות אי־אפשר דבר כזה, שהרי ראשית־חכמה בגלות – בקיאות בלשון לועזית. בארץ־ישראל כבר יש קהל עברי, שהוא זקוק לעברית ביותר ושיש לו צורך גמור במדע כללי כתוב עברית.

---

*) עיין „השלח", הכרכים הקודמים.

בעלי הוצאת „לעם" הכירו צורך זה ומה שעשו הוא – ספוק מעשי של צרכי הישוב כמו שהוא. הם הכינו חומר בשביל הקורא הארצישראלי, שהלשון העברית משמשת לו לכל צרכיו הרוחניים. ולא שמוש עובר, אלא שמוש קבוע ותמידי. אין זה אותו קורא ספרי־מדע כלליים מימיהם של ר' חיים זֶליג סלו־נימסקי וקלמן שולמאן: בחורי־הישיבה, שמתאוה ליפיפותו של יפת ומבקש למצאה בלשון הידועה לו – בעברית – לפי שעה, עד שילמוד את לשון־המדינה. הקורא הארצישראלי, אפילו היודע לשון אחרת, חושב לדבר מובן מאליו, שהוא צריך לקרוא עברית כל מה שאפשר לו למצוא בלשון זו–לשונו. ונוסף על זה נמשך לבו אחרי ידיעות־הטבע: הרי כף־רגלו נגעה בארץ, באדמת־אבותיו, שהוא מקוה לעשותה לאדמת־בניו. כך יש לו שתי שאיפות חזקות במדה אחת: להכיר את הטבע, שהוא חיבו עכשיו ולא רק מדבר עליו, ולדעת את כל המלים והמושגים המתיחסים אליו בשמם העברי. והוצאת „לעם" קבלה על עצמה למלא צורך כפול זה, כמו שיוצא מכל עמוד ועמוד של חוברותיה.

ולפיכך עוסקות רוב החוברות של „לעם" בידיעת הטבע, אמנם – הטבע במובנו הרחב. ממדעי־הרוח נתנה חוברות מועטות לערך, למשל: מחברת על גאריבאלדי, על בוקל, „מאורעות־עולם והמלחמה במלחמה" ועוד. מעניני־היהדות נתנה רק בימים האחרונים שתי חוברות: „נחמיה" ו„כתבי־קדשנו" (החוברות המקוריות היחידות שבהוצאה), שתיהן מאת ד"ר יוסף קלוזנר. ואפילו כשנתנה ספר קטן על „ארץ־ישראל וסוריה" בחרה דוקא בספר אַגרונומי, שיש בו על „יושבי־הארץ"– חצי־עמוד מקכ"ה העמודים שבו... אבל אין אני יודע, אם יש לחשוב דבר זה לחסרון. על מדעי־הרוח ועל עניני־היהדות יש עוד למצוא בעברית דבר־מה גם עתה, בעוד שעל מדעי־הטבע כמעט שלא יצא כלום בעברית בימים האחרונים. על כל פנים יש לשמוח, שבימים האחרונים יצאו בהוצאת „לעם" גם מחברות בנות תוכן עברי. הרי היהדות אינה מחוץ להאנושיות ובארץ־ישראל אין להבדיל ביניהן בשום אופן.

לצערנו הגדול, חוץ משתי החוברות ה„יהדותיות" של הד"ר קלוזנר, כל שאר החוברות הן תרגומים, ורובן ככולן תרגומים מרוסית, לשון, שהיא ידועה לרוב הקוראים העבריים ויכולים הם, איפוא, לקרוא את המחברות במקורן, מה שממעט את האפשרות להפיץ את המחברות המתורגמות ברוסיה. בחירת המחברות עלתה יפה ברובה. ההרצאה היא חיה ועממית ואך לפעמים היא ילדותית ובית־ספרית קצת. הלשון והעיבוד של רוב החוברות משביע רצון. ביחוד משובחים התרגומים והעיבודים של האדונים ש"י אדלר, פ. אוירבך, ש. ה. ברכוז וי. מחבר. הלשון עשירה, נקיה מבארבאריסמים ומלאה חן האגדה, שיפה כהה בסגנון של הסברה. אך פעמים שהמתרגמים שוכחים, שקהל עממי לפניהם, ומן הראוי להשגיח על זה להבא. למשל, ב„השמים והכוכבים" לא מצא מר מחבר לנחוץ להעיר אפילו הערה מַסְבֶּרֶת אחת, בעוד שיש שם כמה מלים שצריכות פירוש. וגם בלשון משפיעים לפעמים המתרגמים והמעבדים רוב טובה: עשירים הם יותר מדאי בשביל סגנון עממי. ערך מיוחד יש לספר

„ארץ ישראל וסוריה" של האגרונום א ו י ה א ג ן בעיבודו של המנוח א ל י ה ו ס פ י ר, שהוסיף ותקן בו הרבה ונתן בסופו טרמינולוגיה שלמה של שמות החיות, העופות והצמחים ועוד, שיש בארץ־ישראל. ספר זה ראוי הוא להמצא בכל בית עברי. — יש גם תרגומים גרועים, למשל, תרגומיהם של מר י. כ ה ן ואחרים, שסגנונם מקראי הוא יותר מדאי ודומה לזה של מאמרי „הצפירה" לפני יובל שנים ושאין בהם אותו רוח־החיים, שהוא מושך כל־כך את הלב ברוב חוברות „לעם", — אותו הסגנון המצוין, שהוא מדרשי־עתיק וארצישראלי־חדש כאחד ושהוא עשוי לקרב אל ה מ ד ע את חניכי בית־המדרש ולקרב אל ה ל ש ו ן את מי שאינם חניכי בית־המדרש. כי יש להן לחוברות „לעם" חשיבות מרובה לא רק בשביל השדרות ההמוניות של הישוב הישן והחדש בארץ־ישראל, אלא גם בשביל כמה קוראים עבריים בחוץ־לארץ. „עוד יש ערים נכחדות בתפוצות הגולה": בהור־הישיבה אינו עומד כעת ב מ ר כ ז־ספרותנו, אבל עדיין חלק הגון מקוראיה. ובשביל בחור כזה אין לך דבר נצרך כתורה זו של „לעם", שנותנת לו „אנושיות" בצורה ע ב ר י ת ־ ש ב ע ב ר י ת, שהרי כל הטרמינים באים כאן בעברית (לא כרוב מאמרי־המדע לפנים בישראל). לא לכל החדושים הלשוניים של „לעם" אפשר להסכים, אבל אמנות מרובה של לשון נשקעה בחוברותיה ואילמלא באה בשביל זה בלבד דינו. סוף־סוף יש בתוכנו גם פולחן של הלשון ל ש מ ה, והטרמינולוגיה העברית שבמחברות יש בכחה למשוך לתוך חוג קוראי „לעם" גם את הקורא החדש שלנו, שאינו זקוק לתוכן שלהן.

ולפיכך צריכה הוצאת „לעם" להשתדל, שחוברותיה, שאמנם, נועדות הן להמון, לא תהיינה פסולות לקריאת אדם משכיל. הרי, לדוגמה, הספר: „מאורעות עולם והמלחמה במלחמה" (כ"ח—ל"ב). ספר כזה או שאינו נתן כלל בעברית או שנתן כהוגן. ש ל א כ ה ו ג ן הוא, לדעתנו, אם על הפרובלימה של המלחמה והשלום, שהציבו אותה נביאינו ושהתרבות העברית פותרת אותה באופן מקורי — אם על פרובלימה זו דנים בעברית „בעקבות" רובאקין ומתוכחים עמו ב„הערות המתרגם". בזיון הוא, שאנו אורגים את המסכת של שאלה עברית שבעברית על־פי „גוי קטן", בעוד שצריך היה לארוג את המסכת מ ש ל נ ו ולהעיר בהערות, במה מחולקים עמנו חכמי־הגויים. אם לא יכלה הוצאת „לעם" למצוא בארץ ובגולה חכם עברי, שיתרצה לכתוב חוברת קטנה על „המלחמה והשלום בהיסטוריה", לא היתה צריכה לתת על זה כלום. בעוונותינו הרבים למדים אנו הלכות באַקטיריות ואגרונומיה מן הגויים; אבל לא ירדנו עוד פלאים, שנקח לנו לפוסק בהלכות־דעות שלנו פופולאַריזאַטור נוצרי, שהוא יהיה ה„מחבר" ואנו נכתוב רק „הגהה". על־כל־פנים, ספר כזה אינו מרבה את כבוד היהדות החדשה בעיני הקורא הצעיר, שאולי הוא צומח לנו פה ושם. אפשר, שלהמון צריך היה לתת משהו תיכף־מיד, מכל הבא ביד. אבל — „ל ע ם" ו„ל ה מ ו ן" אינם שמות נרדפים.

יזכרו־נא זאת בעלי „לעם" ויהיו גם כל מעשיהם רצויים כמו שכל כוונתם היא רצויה.

השפה, ירחון מוקדש לתחית שפת־עבר והתפתחותה. יוצא לאור ע"י „אגודת חובבי שפת עבר" בפטרבורג. שנה ראשונה. חוברת א', סיון; חוברת ב — ג, תמוז — אב. ס"פ פטרבורג, תרע"ב.

החוברות שלפנינו עדיין אינן מספקות את
את רוחנו. מלה חיה ונמרצת אין בהן,--אותה
מלה, שיש לנו רשות לצפות לה מאת ירחון,
המיועד להיות אורגאן מרכזי לאגודות העוסקים
בתחית־הלשון בפרט ובתרבות העברית בכלל.

יפה הוא מאמר־הפתיחה של ד״ר י״ל
קאצנלסון: „השפה והסגנון". מצד לשונו
וסגנונו הוא מעשה ידי אמן ומצד תכנו—
חדש אין בו, אבל חדוש יש הוא: הנה
„בוקי בן יגלי" חביבנו, שהיה מפורסם לפוריסטן
קצת ולחובב „צחות", עומד ודורש בהלכות
הרחבת־הלשון כאחד מן המרחיבים, כמובן,
מן המשובחים שבהם. הרינו שמחים על זה
ורואים בזה אצבע־הזמן. אבל מצטערים אנו,
שמאמר זה הוא המאמר הספרותי היחידי
בשתי חוברות „השפה". השאר או שהוא
מדעי או-שאינו לא ספרותי ולא מדעי...
והרי „השפה" נועדה לקהל הרחב וצריך
שהלקה הספרותי יהא מרובה בה על חלקה
הספיציאלי־המדעי, ועל כל פנים שלא יהא
פחות ממנו.

ואף בשני מאמריו של ד״ר ש. ברנפלד,
„תחית השפה בימי הבינים" ו„השפה העברית
בהתפתחותה", אין הרבה לא מן החדש ולא
מן התחיה. כשהם לעצמם טובים הם, אמנם,
והקורא המבין דבר מתוך דבר ילמוד מהם
קצת חדשות וישנן את הישנות, אבל
„לתחית שפת עבר והתפתחותה" לא
יגרמו אלא מעט.—ל„מאמרו" בן שני העמודים
של הד״ר מ. גידמאן, אין, לדעתי, מקום
ב„השפה" כלל. אין זה אלא רשימה
ביבליוגראפית על „מאור עינים", שבאה ללמדנו,
שר׳ עזריה מן האדומים הצטיין בצחות־לשונו.
ואתה עומד ותמה: וכי פוטרים ספר ישן
חשוב כזה בהערה סתמית? הרב הנכבד
צריך היה להאריך יותר ולהסביר לנו, מה יש
ללמוד מ„מאור עינים" לעניננו: ואם טרוד הוא
ו„עסקים שונים סבבוהו כתרוהו" מוטב היה
לדחות את הדבר.

וכוח מעניין התגלע ב„השפה" בשאלת
המבטא העברי בכלל והנגינה והמשקל
בשירה העברית בפרט. המשורר שאול
טשרניחובסקי נלחם כנגד הכלאים של
מבטא אשכנזי ונגינת־מלרע ודורש שלימות
המבטא: ובכל אופן דורש הוא, שאת
השירים הכתובים על־פי הנגינה המקובלת
במבטא האשכנזי (כלומר, כל מיטב השירה
שלנו) יקראו לפי הנגינה והמשקל שנכתבו
בהם, שאילמלא כן קריאת־השיר צורמת את
האוזן והשיר נהפך כמעט לפרוזה. ולעומת
זה טוען מר חזן: „יקוב הדין את ההר!"—:
חייבים אנו לקרוא דוקא בנגינה הנכונה,
אפילו אם תפגם השירה על־ידי זה. אלא
שלהבא — משמיע מר חזן עצה טובה
למשוררינו—מוטב שיכתבו את שיריהם על־פי
חוקי הנגינה הנכונה שבדקדוק. כנראה, עוד
לא נגמר הוכוח, שראוי באמת לטפל בו,
כי אוזן בוחנת תשמע בוכוח „משועמם" זה
על „דקדוקי־עניות" את הד כל הטראגידיה
שלנו: לא די לנו ברבוי־הלשונות, אלא
שאף ללשוננו הלאומית היחידה יש כמה וכמה
הברות...

המאמר „ההקטנה וההגדלה בשפת עבר"
של מר יעקב זלוטניק מעניין בפרובלימה
שבו ובהרצאתו. יש ויש לחלוק עליו, אבל
מעורר הוא את המחשבה העסוקה בהרחבת
לשוננו ובהכשרתה לדבור ולשמוש. כמותו
ירבו ב„השפה". המאמר „המבטא התימני" של

מר אברהם צב״י הוא על־פי הרצאתו ענין למומחים.

מקום מיוחד תופסת „הטראַנסקריפּציה העברית של ד״ר יוסף קלוזנר, שהיא כמעט הנסיון הראשון להציע כללים מקיפים, על יסוד ההעתק התלמודי־המדרשי, כיצד למלא חוסר טראנסקריפּציה מקובלת ובלתי־משובשת. אבל לא כאן המקום לדבר עליה.

אלה הם כל המאמרים שב„השפה״, שאינם אלא המחצה האחת ממנה. כי המחצה השניה כולה של שתי החוברות הוקדשה ל„השקפות״, „פעולות האגודה״, „ביבליוגראפיה״ וכדומה. כל אלה הם דברים, שאינם מחוסרים אינטרס: אדרבה, רצוי הדבר, שלא יחסרו ב„השפה״; אבל תופסים הם לערך מקום גדול יותר מדי. ואף אינם עומדים על מרום־תעודתם. ההשקפות קלושות הן וכמעט אין בהן שום חדש בשביל מי שקורא בתמידות את העתונות העברית. וה„ביבליוגראפיה״ עם ה„ידיעות הספרותיות״ אף הן אינן מוסיפות הרבה על מה שימצא הקורא בהלק–המודעות שבעתונינו... צריך להודות, אמנם, ש„המחצה השניה״ שבחוברת הכפולה (ב׳–ג׳) נשתנתה קצת לטובה, אבל אף היא צלתה מרובה מחמתה.

דברים טובים יש ב„השפה״, וגם זו לטובה. אבל את תקותנו, ששמנו בה, לא מלאה עדיין. שופר של תחיה איננה. והכל. קורא אתה את מאמרי־„השפה״ בענין מרובה. אלא שאחרי הקריאה אתה מניה מידך את החוברות הצנומות בצער:

— הכזה יהיה „ירחון מוקדש לתחית שפת־עבר והתפתחותה״?

ברוך קרופניק.

תקון־טעיות.

בכרך כ״ה, במאמר „ספר ברית דמשק״, נשתרבבו טעיות־דפוס אלו: עמ׳ 487, שורה 15: „שלום״ צ״ל „שלים״ (עיין בהערה); עמ׳ 494, שורה 5: „בין״ נכתב בכ״י ממעל לשורה; שם, שם „המואסים״ צ״ל „המאסים״ (כן בכ״י); עמ׳ 496, שורה 16: „איש״ נכתב בכ״י ממעל לשורה; עמ׳ 498, שורה 3: „והיה ל לבד״ צ״ל: „ל ו לבד״; שם, שורה 9 מלמטה (בפירוש): „בספריו בראבע״ צ״ל: „בספרי ובראב״ע״; עמ׳ 501, שורה 6: מלת „איש״ כתובה בכ״י ממעל למלת „אשר״ הראשונה; עמ׳ 503, שורה 20: „וכן ישבו לכל״ צ״ל: „וכן ישבו וכן ישאלו לכל״; שם, שורה 22: „לדברים״ צ״ל ״לדברם״.

בכרך הנוכחי, חוברת א׳, עמ׳ 7, שורה 5: מלת „שהם״ מיותרת היא ונשתרבבה מן השורה הבאה; שם, עמ׳ 8, שורה 10: אחר מלת „אותנו״ נשמטה בדפוס מלת „למחרתים״; שם, עמ׳ 52, שורה 14: „תרס״ה״ צ״ל „תרס״ח״.

בּוֹקֶר שֶׁל תְּקוּפָה.

מאת

ד״ר יעקב קְלַצְקִין.

מאמר ראשון:

יהדות־הרוח ורוח־היהדות

(מסה מיתודולגית).

I.

כשעמדו יהודי מערב לזכות באנושות ובמתנותיה, כפפו את קיטתם והראו את יהדותם בנַוְלותה, לאמר: זו כבר מתה עלינו ונתנו־ה ואין אני עסוקים בה אלא בקבורתה. וכמה טירח טרחו כדי להעיד עליה שיצאה נשמתה ולא נתישבה דעתם עד שנענתה להם האנושות הנדיבה: נאמנת עלי עדותכם ומעכשי הרי אתם קרואים אדם. נהנו שחצני־חירות, כי נפטרו מתוך חבה מֵאימה טרחנית, שהטרידה את העמים בנביאיה ורוכליה וגרמה להם די בזיון של אינקביזיציות וזו האנטישמות המחפירה. ומעתה שוב אין עכ״ב לשִׁויון ואחוה. נהנו שטיפי השכלה תמימה ותגרי־עולם פקחים, כי עלה בידם לפיים את האנושות שכנגדם ושכרם בצדם.

כך אנו רואים ראיה ראשונה את פני התקופה ההיא. ואולם, הן הרגישו פרנסי דורנו זה מתוך קורת־רוח, כי אותה שעה לא תורת־ישראל נוצחה, אלא תרבות־הגויים, שתש כח רשעתה ונקלט בה קורטוב יפה מריחנו. רוח „חירות, שווי ואחוה", שהנביאים והרוכלים שלנו לא פסקו מלשמש לו סרסורים בכל מקום וזמן; הן תיך כדי מסירת־מידעה: היהדות מתה, שרו יהודי מערב על נצח רוח־היהדות. לא באו לפיי׳ם את האנושות שכנגדם אלא את זו שבהם עצמם. ולא הרגישו, כי עד שנצלו טובי הגויים את רוח־ישראל וזכו בכמה מזכייתינו המוסריות ועלו, נעתקנו אנו ממקירנו ונתקרבנו ולא נתקרבנו אל תרבות זרה, שאינה בעיקרה הילכת ומשתבחת אלא כשהיא הולכת וכובשת עצמה ומתיהדת, וירדנו.

אותה שעה גדולה, שהוכרז בה על השלום בין ישראל ועמים, היה חושנו הלאומי נבוך ותוהה. נבקעה מחיצתו העתיקה, מחיצת הדת, שלא היתה לו הגנה יפה מזו, פשטה היהדות את לבושיה ונתערה מהיתה עד כדי מהות אנ־שית־כללית, נקלפו מעליה הקליפות של חיי־שעה עד כדי חשיפת רעיונות־

עולם. ראו אותה בני־הדור בערות רוח ואת סוד גדולה בקרקע הדעת והמוסר, ראו את האנושות העולה כשהיא הולכת ונבנית על יסוד ישראל, יסוד משפט וצדק, נטלה מהם גאותם ונתקלו בשאלה: על שום מה אנו פורשים עצמנו למדור מיוחד? שאלה זו, שדרכה להסתכך בנמוקי הגיון ובחקירות מדע, אינה אלא גלוי־דעת מאיחר, שחוש הקיום הלאומי ירד מנכסיו ונתנה רשות למחשבה המופשטה־המפשיטה להטיל בו את עוקץ בדיקותיה עד למערומי רוח ומהות.

אבל חוש פקח זה, הלוחם את מלחמתו גם שלא מדעת בעליו ומעלים על ההגיון וגזרותיו, חזר אחרי סיוע ובקש לו מקצת הצלה עד כמה שכחו הגיע והעלה פתרון ערום, נוח לו לשעה וקשה לדורות: אותו יסוד אנושי־כללי של היהדות, המחייב אותה לבטל את יחודה, בו גופו מצאו את זכות־קיומה: תעודה לה, יעוד־הצדק, תקון־עולם. אותה הערכה, שהוליכה את היהדות דרך רעיונות נצח והובילה אותה לידי פריצות־גדר ויציאה אל תרבות־עולם, באה לשמש תריס בפני גמר־יציאה.

ולא חשו מניחי תורתה של הטמיעה, שחוש הקיום העבירם על דעתם והוליכם עד לידי גאון לאומי. מתוך למוד־זכות על רוח היהדות אנוסים היו ללמד חובה על רוח הגויים ולהעמיד אותנו מורי־דרך לאומות־העולם. זו אחת מן האירוניות, שההתבוללות במערב טבועה בהן: מחציה ולמטה התרפסות לפני תרבות העמים ומחציה ולמעלה יהירות לאומית בנוסח „אתה בחרתנו".

רגילים אנו להתכבד בקלונו של דור האמנציפציה, דור של „עבדות בתוך חירות", בוגד בעמו ובאידיאליו ומשעבד את רוחו בשל קב זכיות. אנו מטים משפט, כשאנו גוזרים עליו דין קשה זה. לא בגד באידיאלי עמו ולא שעבד את רוחו בשכר זכיות, אלא דוקא האידיאלות היתרה והרוחניות הנפרזה הכשילו אותו. לאחר שנשמט מתחתיו קרקע־הדת של היהדות, נאחז ברוחה ובאידיאליה של זו, שאין בהם כדי אחיזה לאומית ויש בהם להוציא את קנינינו מרשות־היחיד אל רשות־הרבים. מכיון שראה את היהדות רוח מוסר ואת העמים בעליתם המוסרית, שוב לא הכיר בתחומים ולא חש, שהוא יוצא את היהדות עם כניסתו אל תרבות העמים, אלא שהוא נתבע להם מטעם רוח ישראל, המכוון במהותו אל העולם הגדול.

לפיכך בכל מקום שאתה מוצא בו מתן־זכיות בא ומערער את חיינו, אל תתלה את הקלקלה בעבדות פנימית של חירות חיצונית. כחו זה של מתן־זכיות לא היה גדול, אילמלא קדמה לו חולשה זו של יהדות־רוח; אין הוא מתכשר אלא בתנאי־פנים של תקופת־השכלה ובא לידי גלוי בתנאי־חוץ של זכיות. ואף זאת: מתוך שאנו נלחמים דורות דורות ברשעה הגויים צוררינו, נעשית לנו מלחמת־אונס זו על קיומנו גם מעין מלחמת מצוה על צדק ומשפט ונראה לנו מתן־זכיות לישראל כעין מתן־יהדות לעולם, נצחון רוחנו־מוסרנו, ואנו מפסיקים את המלחמה ועושים שלום עם המנוצחים, כביכול. אידיאלות זו, שעל ידה נתערטלה היהדות ועמדה על רוח והשקפת־עולם, היא הצורה הראשונה של התנונות לאומית. וסמוך להפשטה הלבשה, היא הצורה השניה: לבושים שאולים, שאינם נקנים אלא לאחר התחפשות וחקוי. לבסוף נתקיימה במתן־זכיות כוונת הנותנים ולא המקבלים ונעשה זה למתן־שוחד בעד בגידה.

הרגשנו באירוניה של השניות, שיהדות־הרוח מתלבשת בתוכה, האירוניה של התבטלות וגאון־יעוד במזיגה אחת, והרי היא בוקעת ועולה שוב לפנינו

מתוך סבך נטיותיה, שמתפתלות ומלוות את סכסוכי מלחמתו של החוש הלאומי ונגלית לנו עתה בפצולי שרשיה. שתי פנים לתורת־רוח זו, כי שני תפקידים לה: לשעה, סיוע לאומי, סתימת הפרצה בערכי אלמות, לאחר שנפסל תוכן דתנו ונפקע צמצומו; לדורות, הרחבת הפרצה בעטים של ערכים בעלי רחקים גדולים המפליגים עד לאנושות.

חוש זה הוליד בימי קלקלתו בן־מום משונה, לקוי באותה השניות ומתקיים באותה האירוניה — את האורתודוכסיה. ההרגשה הלאומית, שלא מצאה בטוי מכוון לה, בקשה סמוכים בבטוי לא־מכוון, בטוי־סֶרֶך, שהיה מוכשר לה משום קרבה היסטורית, פנימית וחיצונית, ובכח צורותיו העשויות לשמש כלי־קבול לחיינו הלאומיים כשהם זקוקים כנוס ומפלט לאלתר ולפי שעה. זה החוש, שבא בסכנה עם כשלונה של הדת ונצטרך חזוק בפני ההשכלה הדוחקתו, תלה עצמו באותה דת צונחת ונופלת, והוא שהעמיד אותה. כבר פרחה מתוכה נשמתה האמונה ולא נטפלה לה, בהמעטת דמות ובצֵרוף אחר צרוף, אלא אגב גָרור בזכותו של החוש הלאומי, שהיה טעון אחיזה בגוף משומר. צרתו הוא עמדה לה בשעת צרתה היא. נתמלאה הדת מחוליתו ונתגלגל לה על ידו קרקע יפה להרכבה וליניקה לאחר שצמק לֵחה ויבש גזעה. בינתים גדלה ונתמשכה אל הכרה דתית ועלתה לעצמה, ואף עכשיו אין אתה מוצא בה אלא מעט מִחִיוּת ראשונה של אמונה והרבה מסימני הטיה היסטורית, הטית החוש הלאומי, שעקף לדרכו ונשמט לדת.

אורתודוכסיה זו, שנולדה בשעת שקיעת דתנו במערב, אף היא השלימה עם תרבות העמים והיתה דרושה על־כן הגנה בפני השלום ומתוך שניות הגיעה גם היא לסתירתה של יהדות־הרוח, ואף היא רואה חובה לעצמה לשבח בתורתנו את ערכי־התרבות, הרעיונות האנושיים, ואינה חשה, שעלולים הם להוציא אותה מעולמה המיוחד.

וכשהגענו לידי הכרה לאומית, דומה שבא קץ לנפתולי החוש הלאומי ולכרכוריו, שמלחמת הקיום אנסה אותו לסבב את חייו בצדי־דרכים של רעיונות, להתגדר בהשקפת־עולם ולהתחכך באנושות. הלא עמד זה במלוא־קומתו ותבע את עלבונו והכריז על הרצון לחיי ארץ, חיים לשמם ולא לשם שמים, בלי התרים ובלי אמתלאות. כסבורים אנו, זו התחיה חיש פשוט ויושר והתמים, ושבח הוא לו, שאינו גרוע משל אומית העולם והוא פשוט ויושר ותמים.

אולם אחד מיסודותיה המעולים של מחשבת התבוללות, שהיה טעון עקירה מפני שהוא יסוד מעולה בה, נשתמר ונגרר לתוך תחומה של התקופה הלאימית וגרם לתיאוריה של רוח־היהדות. שמושה הלאומי של ההערכה הרוחנית־המוסרית, שהיהדות התבצרה בה מבצרה האחרון בימי חורבנה של הדת, זכה לאותה הערכה להתקיים גם כשנפסקה תעודתה ויצא שכרה בהפסדה משהגענו להכרה לאומית. לפנינו החזיון המצוי בהתפתחות ערכים: מחשבה שבאה לשמש את החיים הולכת ונמשכת שעה קלה או ארוכה גם כשנתמלאה שליחותה ובטל שמושה, ואף כשנעשתה בינתיב עכוב לַמה שהוכשרה בתחילה להיות סיוע, אינה מסתלקת תכף לשנוי שחל בה, אלא עומדת בחזקתה הראשונה ושוהה שֶׁהָיָה לבטלה ימים ושנים.

וכשאנו רואים, שהתיאוריה של רוח־היהדות מתעתדת לתפוס מקום בסיס של בחינה לאומית וכמה מטובי סופרינו נוהגים כבר לגעור בנזיפה בכל מי שבא ומורד ברוח זה, אזהרה היא לנו, כי גדולה התקלה שבהגדרה הרוחנית. מעכבת היא בעד תחית התמימות הלאומית ובעד התגברות ההכרה הלאימית ומכשילה את הרבים בהסתר־פנים מן המהפכה, שהיא כבושה וגנוזה לנו בחדוש היהדות על יסוד לאומי. עוד לא הספיקה תקופתנו לגלות את אכזריות חדושה, עדיין היא מתעטפת קדושת־געגועים ונראית לעתים גם צנועה וחסודה, והיא הרת דור עז, דור ממרא, וממנו יתוקן בנין ישראל. הגיעה לנו השעה לפנות לו את הדרך ולהכשיר לו את עתידו, ואל נשליט בנו רכרוכית של רומנטיקה המתשת כחה של יצירה. מצווים אנו, מטעם האמת העולה ומתחדשת עלינו ומפני כבודה של תקופתנו הגדולה, להוליך את הבחינה הלאומית עד למסקנתה האחרונה, בלי חששות ובלי פשרות, ולסקל מעל דרכה את שיורי המחשבות של יהדות־הרוח ורוח־היהדות, שיש בהם להפחית את דמות התחיה ולערבב את התחומים.

II.

שתי בחינות היו לנו: בחינת הדת, תורת חוקים ומשפטים, מצוות עשה ולא־תעשה; ובחינת הרוח, תורת דעות ורעיונות: יחוד, אחוד, מוסר. הצד השוה שבהן, שהן תולות את היהדות בתנאי־נושא, בהודאה. שתיהן מטילות חובה של קבלת־תורה. שתיהן מגדירות את האומה העברית הגדרת עדה: עדת בני דת אחת, עדת בני הסתכלות־עולם אחת. הכופר בדת ישראל, הוציא עצמו מכלל ישראל, מכריעה הבחינה הראשונה. הכופר בדעות היהדות ורעיונותיה, יצא אותה, גוזרת המסקנה הישרה של הבחינה השניה. ואם הכפירה מוציאה, הדין נותן שתהא ההודאה מכניסה.

הבחינה הרוחנית, כבר רמזנו על זה, נפרדת לשני סגנונים: סגנון אחד עולה להתבוללות וסגנון אחד ללאומיות־בוסר. זה חורז את פסוקו על יהדות־הרוח וזה על רוח־היהדות.

כנגד בחינת הדת ובחינת הרוח לשני סגנוניה, שהן מתנות ביהדות תנאי־נושא, באה הגדרה שלישית, בחינה לאומית מלאה, ומעמידה את היהדות על יסודות־נשוא. באה ומחדשת: הויה עברית אין משמעה לא עיקרים דתיים ולא עיקרים מושכלים. היא יצאה מתוך פרושה הדתי והרוחני, נכנסה לתוך פרושה הלאומי. לא עדה אנו ולא בעלי־שיטה אנו, לא נושאי אמונה אחת ולא נושאי השקפת־עולם אחת, אלא בני משפחה אחת, בני היסטוריה אחת. לא הסכם־נושא מאחד ומיחד אותנו, אלא הסכם־נשוא, שתוף בהיסטוריה לעבר ולעתיד. לפיכך אין הכפירה מוציאה ואין ההודאה מכניסה. אין נכרי נעשה יהודי על־ידי הודאה בדת־ישראל או ברוח־ישראל ואין יהודי פוסק מיהדותו ע"י כפירה בדת זו או ברוח זה. הנגוד ליחוד־אלהות, לרוח הפשטה, למוסר־הצדק או הסברת־פנים לרשויות ולמלחמת־אלים, לרוח הגשמה, למוסר־הכח — אין זה מניח ואין זה עוקר לאומיות. קצורו של דבר: אין הודאה לאומית מחייבת את הדעות והרעיונות.

ודאי יש לשאול: כלום כל תכנה של הכרה לאומית אינו אלא הקשר ההיסטורי, השתוף לעבר? הן יש התר לקשר ויש בטול לשתוף. הכי מספיק יסוד־נשוא זה בלי יסוד־נושא? האין יציאה מתוך היהדות כשם שאין יציאה מתוך משפחה? גדול איפוא יסוד־החירות בבחינה הדתית והרוחנית, התולה את היהדות בהודאה. מה שאין כן בבחינה הלאומית, שהיא כאילו מקבלה את היהדות מתוך כפיה היסטורית.

להפך. בחינה לאומית זו תובעת את הרצון. היא מגדרת את הלאומיות משני צדדים: שתוף לעבר ורצון לשתוף בעתיד. שני יסודות הם, יסוד שעבוד היסטורי ויסוד רצון היסטורי. יהודי, שאינו רוצה להמשיך את שתופו בתוך הצבור העברי ומפיר ברית, בועט ביסורים ומשתמט מן המלחמה המשותפת, הרי זה נוטל את חלקו בעבר ויוצא. וכן הנכנס: אין קבלת דתנו או רעיונותינו מיהדת אותו, אלא רצונו להשתתף בחיי האומה העברית מקנה לו את היהדות לעתיד־לבוא, כשיקלט לתוך ההיסטוריה שלה. להלן נסמן, איזה הן צורות החיים הצבוריים, צורות־נשוא, המשתפות שתוף לאומי.

הסגנון השני של הבחינה הרוחנית, מחשבת־ההתפתחות קובעתו. הוא כורך גלות ותחיה ביחד ואומר: אין קפיצות בהיסטוריה. אין עקירה ואין הנחה, אין מהפכה ואין שנויי־ערכים. אלא אם־כן בא הפסק למהות ההיסטורית. רוח ישראל התגלה בדתו, תורתו, התפתח ועמד על סכום דעות ורעיונות, רוחה של אותה דת ואותה תורה. רעיון היחוד, רעיון הצדק, רעיון המשיח וכיוצא בהם. וכשאנו רוצים להמשיך את חיינו חיי אומה, הרי מצווים אנו צווי לאומי לשמור על ערכי רעיונותינו אלה ואין הוא מתיר לנו בהם אלא תקון שיש בו משום התפתחות, לאט־לאט, דרגה־דרגה; ואם לא, אנו מפסיקים את מהותנו ההיסטורית. כך הבחינה הרוחנית, המעמידה את הלאומיות העברית על יסוד־חירות, יסוד־נושא, הודאה ברעיונות, אינה אלא חוזרת לאחורה ומבקשת לה בסיס ביסוד־שעבוד, יסוד־נשוא, התפתחות היסטורית. וקשה שעבוד זה מפני שהוא נתון ענין לדבר שבחירות.

הטוענים טענת מהות והתפתחות־הדרגה רובם אינם מפרישים יפה בין הערכה לאומית והגדרה לאומית. ערכם הלאומי של רעיונות אינו מספיק כדי ליטול את השם: רוח לאומי, זאת אומרת, אינו מספיק כדי להכשירם להגדרה לאומית ולקבעם חובה לאומית. כשם שהבחינה הרוחנית בסגנונה השני, הלאומי, אינה מחייבת חובת־דת ומתרת לנו להבטל ממנה, אף־על־פי שדתנו נטלה הרבה הרבה מרוח־יהדות זה ומיטב חלבה ודמה של האומה אצור־עצור בה, כך אין כחה יפה לחייב חובת רעיון והשקפת־עולם. וכשם ששיטה זו של רוח־יהדות רואה את ערכינו הדתיים הולכים ונמשכים לתוך כלים חדשים ומקיימים את המהות הלאומית בדמות רעיונות, כך הכלים הללו ודמות זו בני־חלוף הם ולא נִתְּנו להעמיד עליהם את היהדות. כמה גדולה הקפיצה מן האמונה הדתית אל רעיון־הצדק, כמה קשה מהפכה זו בחיי הפרט והכלל. ומפני־מה הקפיצה מן האמונה אל הרעיון מותרת והקפיצה מרעיון זה אל רעיון אחר אסורה? מדוע עקירת־דת אין שמה שנויי־ערכים ואין היא מפסיקה את מהותנו ההיסטורית, ועקירת־רעיון מפסיקה? תאמר: בשעתה היתה דתנו יסוד חיינו הלאומי והכפירה

בה כפירת לאומית. עכשיו הגיעה שעתם הלאומית של עיקרי הדעות והרעיונות, שהיו כבושים בתוך דתנו־תורתנו. אין כאן קפיצה אלא התפתחות במשך דורות, נסתלק ערכה הלאומי של הדת ונמסר למוסר האחוז בה מתחלת־בריתה, אין כאן מהפכה בחיי הכלל אלא בחיי הפרט, המפגר בדרכו ונחשל מאחורי התפתחותו של רוח האומה, שהוכשר בין כך לעליה זו הכשר היסטורי. כן, אבל מתוך הערכה לאומית קפחת את ההגדרה הלאומית. כיון שהוראתך הוראת־שעה ואתה דן בערכים הללו דין ארעי ולא קֶבע, שוב אי אתה רשאי לגזור על ההוראה ועל הכפירה. היכן מדת ההערכה למוד בה את ערכי רוח־היהדות ולהכריע את שעתם, אם הם טעונים עוד שמירה וטפוח במטבע שטבע להם העבר הלאומי או כבר נפסלו מצורתם הלאומית והותרו לארכיון? מאין לך יפוי־כח זה לשים עצמך בֵּין־היסטוריה להם, לזכות או לחובה, ולפסוק: עד כאן קדוש לאומי של דת ומכאן ואילך קדוש לאומי של רוח הדת? היכן קנה־המדה למוד את דרך הרוח, עד כמה הוא המשך ובכמה הפסק, איזו היא פסיעה צנועה של התפתחות ואיזו היא פסיעה גסה של מהפכה? אם נמשלה ההתפתחות המותרת של הרוח העברי למי־הַשִּׁלֹחַ, על כל פנים מים הולכים מים באים, ובכמה שערו אותם חכמים להליכה ולביאה? כשיָצאו הנביאים בדברי־מרי ונאצו את הקרבנות ודאי נחשבו בשעתם כמחללי קדשי־ישראל, ואילמלי היו באותו מעמד בעלי הבחינה הרוחנית־הלאומית ודאי היו מתריזים כנגדם: חטא אתם חוטאים לרוח־היהדות, להתפתחות היסטורית. ופורצי־גדר אלה נעשו בוני האומה, הקופצים קפיצות לה היו כובשי דרך לה, עכשו שומרי הרוח תולים עצמם מתוך חבה יתירה בהמורדים האלה ובמהפכה שהגיעה לנו על ידם.

ואל נדחה את השאלות בפסיק־הפקר זה: התכנים חולפים ועוברים, הצורה מתמדת וקיימת. ראוי היה זה להעמידנו על טיב ההגדרה הלאומית, שאין תכנים נכנסים בגבולה, אבל כאן אנו סומכים אותו ענין להפכו. הן הרעיונות הללו, רוח־היהדות, אף הם תכנים בני־שעתם. שעה גדולה, ומה ראתה אותה בחינה לאומית לנהוג בהם דין צורה וקיום לאומי ובדת דין תוכן עובר ובטל? וחוזרות השאלות למקומן: מדוע היא תובעת הוראה בתורת הרוח העברי ופוטרת מהוראה בתורת דתנו? אם מצווים אנו מן ההכרה הלאומית לשמור על מסורת־אבות, מפני מה אנו רשאים להפקיע עצמנו ממסורת הדת ואין אנו בני־חורין להסתלק ממסורת רעיונות והשקפת־עולם?

כך ענשה של הבחינה הרוחנית־הלאומית, שהיא מגיסה דעתה לסמן סימן מסוים את הרוח ואת המהות והרי היא הולכת ומסתבכת בשאלות על גבי שאלות, המפרכות את משנתה. אין הפרכות האלה מכוונות כלפי מחשבת־התפתחות כשהיא לעצמה, אלא כלפי השמוש שלא־כהלכה שמשתמשים בה לצורך הגדרה לאומית והיא עולה יפה אך להערכה לאומית. אין: הן מכוונות כל עיקר כנגד רעיונות היהדות והשקפת־עולמה כשהם לעצמם—וחס לנו למעט את דמותם של ערכי־עולם ולזלזל בכבודם הלאומי—אלא כנגד הכשרתם להנתן בסים לבחינה לאומית. כשאתה מודה בהתפתחות והדרגה אין זה עדיין מחייב אותך ללכת עקב בצד אגודל. כשאתה מודה בערכו הלאומי של רעיון, ולא כל

שכן בערך עצמו. אין זה מחייב אותך לראותו יסוד לאומי. אין חובה לאומית חלה על ערכים־תכנים אלא על צורות־נשוא לאומיות.

כמה מעלות של הגדרה לבחינת־הדת על בחינת־הרוח הלאומית, שיסוד אחד, תנאי־נושא, משותף לשתיהן. בחינת־הדת שלמה היא בתוך עצמה, תקיפה בדעתה ונאמנת למסקנותיה, קובעת יהדות קבע, ברורה ומסומנת די צרכה, תחומה תחומים מסוימים המגבילים אותה לכל רוח. כזאת ורק כזאת, מאז ועד עולם. אין להוסיף ואין לגרוע, אסור לשנות. התקונים שתקנו חכמים בכל דור הם גופי מסורה, שהקב"ה הראה למשה עם מתן־תורה. והבחינה הרוחנית־הלאומית אף היא קובעת תורה ליהדות, אלא שתורת־רוח זו רופפת היא ונתנה להזיזה מתוך תחומיה כשיש עמה הכשר של התפתחות והותרה רצועת־ההיסטוריה. ואתה עומד ותוהה: אימתי הכשר זה בא ואימתי החדש מותר? עד כמה הוצאת הישן הוצאה בתוך התחום ובכמה מחוץ לתחום? כך מפרפרת בחינה רוחנית זו בין שתי בחינות, הדת והלאומיות, נזקקת לשתיהן ומשתמשת בכלים שאולים. שואלת מן הבחינה הדתית את יסוד־הנושא, הודאה בתורה, בעיקרים, ושואלת מן הבחינה הלאומית את יסוד־הנשוא, ההיסטוריה וההתפתחות. ואף אתה מוצא, שהיא מסברת פנים לדתנו ואוחזת בה משום חובה לאומית ואינה אוחזת בה משום חובת התפתחות.

ועוד סתירה גדולה מזו ובת־זוגה של זו מפרכסת בתוך הבחינה הרוחנית־הלאומית. בחינת־הדת מדה אחת להערכתה, מדת־פנים. ערכיה עומדים ברשות עצמם, אין אדון להם אלא אלהים. תורתו מצוה אותנו מצוות עשה ולא־תעשה ונותנת טעם להן, טוב ורע, שכר ועונש, וכשאין טעמן עמן טעמן ממעל להן, אבל לא מחוץ להן. ובחינת־הרוח בסגנונה הלאומי אינה רשאית להפקיר את ערכי־הרוח הלאומיים בידי הערכה כללית והיא מצוה עליהם צווי לאומי משום שהם ערכים לאומיים. הרי זו מדת־חוץ של הערכה ואין נשמעים לה. ואף אתה מוצא: עומדת בחינה זו להגן על עיקרי־רוח אלה ואלה בשם ערכם הלאומי המצריכם שמירה מעולה וטפול יפה; אבל אין בה להגן עליהם אלא בכחה של הערכה כללית, והיא מעידה על טיבם המוסרי ומבססת אותם בסיס־אנושות. וחודה של שאלה נעוץ כאן: אם ערך עצמם מכריע, הנמוק הלאומי מה? כשאנו משבחים בהם שבח דעות ורעיונות, הלא העמדנו אותם לדין מוסר ותרבות ויצאו לטעון טוען מוסר ותרבות. ושוב אין לקריטֶריון לאומי שליטה בהם ואין לו בהם אף בנותן־טעם. ואם ערכם הלאומי גוזר ושבחי האנושיות שאני מונים בהם אינם אלא טפל לו וסמך לו, כלום יש בו כדי לגזור עליהם כשאין הם בעיקרם מוכרחים הכרח הכרעה של הערכה כללית? כלום יש להטיל חובה לאומית של דעות ורעיונות והשקפת־עולם? הרי שניות של מדות־ערך מטלטלת את הבחינה הרוחנית. דוגמתה של שניות זו אתה מוצא בהערכה המשתפת מדע לדת לשם חזוק תורתנו ותומכת. למשל, הלכות־טריפה בחוקי מדיצינה: באה לסייע לדת ואין היא אלא מוציאה את חוקיה מרשותה לרשות אחרת. וחוזרת וניעורה הסתירה של נושא לנשוא בנטיה אחרת: בחינת־הדת ובחינת־הרוח שתיהן תולות את היהדות בתנאי־נושא, בהודאת־תורה. אבל תכנה של הודאה זו נתבע לדת תביעת־פנים, בשם ערך עצמו,

ערך־נשוא, והבחינה הרוחנית תובעת אותו בשם ערך־נושא תביעת הנושא הלאומי. ואין ערך מכריח את הנושא אלא כשהוא מיוסד יסוד־נשוא.

טלאי־טלאים של בחינות זרות מאחים את הקרעים, קרעי־מושג, של בחינת־הרוח בסנגונה הלאומי. ובתוכה היא בלילה של שלש תקופות, שהן תחום אחת לחברתה וצרה זו לזו. מן הדת יש בה תביעת הודאה, מן הלאומיות מחשבת התפתחות, מן ההשכלה ההערכה הרוחנית, שראשה ביהירות ספק־לאומית של גאון רעיונות וסופה בטמיעה של אנושות.

קולה בבחינת־הרוח הלאומית, שאין היא גוזרת אלא על הרעיון. אולם קשה היא לנו מן הדת. יש כפיה למעשה ואין כפיה למחשבה. קולה בה, שכן תביעתה תביעת מוסר ותרבות וחובתה הלאומית חובת האדם. לא הטיל עליו דור ההשכלה חובת הרוח העברי אילמלא אותה קולה. אולם קולה זו מחסרת את היהדות כובד לאומי, עד שהיא ניטלת ברוח אוניבֶרסלי. וחומר בה וגדולה סכנתה כסכנתה של בחינת־הדת. בחינה זו קֵרבה את דור ההשכלה להתבוללות ולשמד. אם היהדות נגדרת בדת, הרי מי שדעותיו הפקיעו אותו מתוך דתנו, ראה עצמו כאילו יצא את היהדות, ויצא. עד שבאה ההכרה הלאומית והכריזה: יש יהדות מחוץ לדת. אף בחינת־הרוח הלאומית יש בה כדי לפלוט ולא כדי לקלוט. אילמלי עלתה לה להקבע הגדרה למושג היהדות, היתה מוציאה מהוכנו, כמו הדת, כמה מטובי בנינו, שהציצו ונפגעו ברוח אחר וברעיונות אחרים.

ומשנה־רעה בה, שהיא נותנת את דבריה לשעורים. היא מניחה מקום לכמה וכמה הגדרות ואין בה איפוא כדי הגדרה ראייה לשם זה. מה מרובים ומה שונים הרעיונות שאנו נוהגים להעמיד עליהם את רוח־היהדות. אֵלו רואים בה עיקר את רעיון היחוד ואוסרים את מחשבת־הרשויות, ואלו דורשים בה עיקר את רעיון המוסר והמשיח ואוסרים את מחשבת הכח והקבָב העולמי. ועדַיִן לא נתחַוְרה הלכה, אם אלהינו אלהי השלום, אל חנון ורחום, או אלהי מלחמה, אל קנא ונוקם. נאמר: ואהבת לרעך כמיך, זו כל התורה כולה. וגם נאמר: לא על אהבה וחמלה היהדות עומדת, אלא על צדק ומשפט. אף שָׁנו לנו: לא תעשה לך פסל וכל תמונה, זה כל רוח היהדות, ואסרו לנו את ההגשמה. הללו מצאו את מהותנו באופטימיות והללו בשלטון־השכל. אף שנו לנו: רוח־היהדות הוא רוח מסחר, שלטון התכלית. התאמר לחייבנו חובה לאומית של אופטימיות או ראציונאלות ואולי גם של רוח־מסחר? על כל פנים הכשירה בחינת־הרוח קרקע יפה לוכוחים על מהות־היהדות ועשתה את היהדות מדרס לחקירות על מונותיאיסמוס, וההגדרה הלאומית מה תהא עליה? הלא כבר טובה לה זו הבחינה הברורה, הגודרת וגוזרת: קנין ופתחי נדה הן גופי הלכות. ואל תתמה, שגם מחננו הלאומי העלה סרחון של חקירות ווכוחים על רוח־היהדות ורוח־הנצרות, אם הם עולים בקנה אחד. הבחינה הרוחנית־הלאומית היא שנתנה פתחון־פה לדרשות אלה והן נפרעות לנו ממנו ומגלות את ערותה. כיון שאתה מעמיד את היהדות על יסוד רעיונות, הרי מסרתָּ את גורלה בידי מחקר פילוסופי, וכאן הבן שואל מה בין רעיון היהדות לבין רעיון הנצרות, ואתה אנוס להורות לו את ההפרש שבין רעיון הצדק ורעיון האהבה. ומה תענה אחריו כשיחַשב רוח כנגד רוח וימצא: קרום דק זה של הפרש־רעיון אין בו

כדי לחצוץ על כל פנים, אם זו גזרת הערכה, הרשות נתנה לדון עם ההערכה ולחלוק עליה. עלובה היא בחינה רוחנית זו. הרואה חובה לעצמה להעמיד מחיצה של רעיון בין יהדות ונצרות. אוי לה לאותה מחיצה קלושה.

מכאן אנו אומרים: כל הסימנים הללו שרוח־היהדות מסתמן בהם אינם אלא הערכות, נכונות או לא־נכונות, אבל הורע כחם כשהם מתכוונים לשם הגדרה. לדוגמה, המדות שנמנו בישראל: רחמנים, ביישנים, גומלי חסדים, מעריכות ולא מגדירות. כמו: „מה שאינו בהיר, אין זה צרפתית". הערכה יש כאן, הגדרה אין כאן. והבחינה הלאומית כל חדושה שאינה הערכה אלא הגדרה.

III.

כשאתה בא להעריך את רוח־היהדות, הערכה זו עצמה עונה בו שתים: אין ברוח זה כדי הגדרה לאומית ויש בו כדי בטולו של היחוד הלאומי. וכך אנו יורדים לעמקו של רוח טראגי, שגלויו המושגי וההיסטורי הגיע לטראגיקה לאומית.

רובן של הדתות הראשונות מתפרנסות מכח־ההרגשה ומכח־המדמה. שני הכחות האלה נתונים להן בצורת אמונה. אף יסוד העיון שבה תפוס בהם. יצירתם הגדולה הוא המיתוס. אמונה חשוכת־מיתוס היא אמונה עקרה. פרושו הקצר: ראות הטבע אלהות. יראת־טבע מפרה את כח־המדמה. ההרגשה ממציאה לה בטוי בהגשמה. דת־ישראל משחררת את אלהים מתוך הטבע ומעמידה אותו אדון לבריאה. עד שהיא באה, לא היה מי שקרא לו אדון; הרבה בעלים היו. עד שהיא באה, לא היה מי שקרא לו בורא. בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, זאת ההודעה הראשונה על המחיצה שבין אלהים וטבע. לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת, זה הצווי הראשון על הפרישה מן הטבע. תורה זו הפחיתה מן הדת את כח־ההרגשה ואת כח־המדמה. נסתתם מקור המיתוס, הנולד מתוך זקת האדם אל הטבע. כחה של תורתנו הוא כח־הדעת. כח זה נלחם לה בכחות המיתוס עד כדי עלבון הרגש והדמיון. כלי־זינה — הכרת־אחד. דת ישראל היא דת בלי אמונה, או אמונה צרופה, צרופה מן האמונה, ואולי מותר לאמר: דת ולא־אמונה. תחלתה כפירה, זו המשברת אלילי רגש ודמיון, גדולה לדעת ולמוסר, וסופה נעוץ בה בראשה להבטל מן הדת ולהנטל בתרבות־עולם.

הדעת ראשית כחה של דתנו. המוסר בן־כחה של דעת. עץ הדעת קודם לידיעת טוב ורע. אף בשאר הדתות מוצנע לפני ולפנים כח המוסר וכמה ניצוצות העלה למיתוס, אלא שהוא נבלע בתחומם של שני הכחות, הרגש והדמיון, עד שאין רשומו נכר. הדעת דוחה אותם ומבריחה את יצוריהם, מתשת את החמדה וקורמת מחשבת־אחד על סתירות־ההויה. מפנה את האדם מרשויות־יצרים אל רשות־רצון. סמיכות־מקור בין רעיון היחוד וההפשטה ובין רעיון הצדק והמשפט. אין כאן מעבר מרעיון לרעיון, אלא פעולה של הכשרה. שלטון הדעת הכשיר את שלטון המוסר.

מחשבת־האחד, שגאלה את אלהים מסתירות רשויות, היא שגאלה את המוסר. הכרת האחד בה כרוכה מחשבת החוק. החוק מאחד את העולם, שהחושים

מראים אותו קטעים קטעים.: החוק מאחד את האדם, שהיצרים קורעים אותו קרעים קרעים. והמוסר עיקר משמעו הוא החוק. טול ממנו את החוק ואתה עוקר ממנו את השם. כאמור, תוספת הרגשת־מוסר גם במיתוס, אלא שאין המיתוס מכיר בחוק־מוסר. מכיר הוא את הכח. והכרתו זו מוליכה לגלות סוג אחר של חוק. חוקי רשויות, חוקי הכחות. מתוך חרדה מתחקה האדם על ההויה לחשוף את מסתריה. לתהות על כיונותיה. לעמוד על דמויותיה, וכך הוא בא לידי עניי של עיון. שואל שאלות־מה ומגלה את אלהי הכחות. מרבה הוא לספר בטבע. בנוראותיו ונפלאותיו. טרוד בעולם־חוץ ורואה את אלהיו חוץ. פורש עליהם את צעיפי־פנים רקום רגש ודמיון וכונסם. הולך ועולה בדרך זו וכובש את החוץ מתוך הרכבה עליונה של עיון, רגש ודמיון – כבוש הסתכלות. תורת ישראל אחד מראשוני סימניה, שאין היא עוסקת בטבע ואינה מספרת בו. ספור בראשית פותח בטבע ומסיים באדם כדי לסיים בטבע ולפתוח באדם. כשנברא בחיר היצורים, שוב אין תורתנו מטפלת אלא בו. טרודה היא: בעולם־תוך ורואה את אלהים תוך. קורעת בכחה של דעת את צעיף הפנים של רגש ודמיון וחוצה את הבריאה לשנים, רצון וטבע. וכך היא מגלה את האדם.: את כחו־חוקו, וכובשת לו את החיים מתוך הרכבה עליונה של דעת ורצון – כבוש דעת טוב ורע. ברית כרותה בין האדם ואלהים. ברית חוקים. עדות־הברית, חוקי מעשה. שני דרכי־כנוס הם. כנוס האדם את עולמו; שני דרכי־כבוש הם. כבוש האדם את אלהיו.

המיתוס מגַדֵל, סמוך לכח־המדמה, ענין של עיון. דת ישראל מגדלת, סמוך לרצון, ענין של מעשה. מתחַוֵר לנו החזיון המיוחד במינו, שאין תורתנו מקדמת הקדמה עיונית לְמַה שהיא באה להורות. אין לה ענין לא בדמות ולא במהות. לא לחנם גזרה על הדרישה במעשי־מרכבה. אין היא נזקקת לשאלת־מה אלא לשאלת־למה. יפה אמר הֶ רְ מַ ן כ ה ן: תארי אלהינו אינם תארי־מהות, אלא תארי־עשיה. אנכי ה' אלהיך – ותכף לדבור זה צווי עשה ולא־תעשה. איה ההנחה? אין מיטאפיסיקה בדת ישראל כשם שאין בה מיסוד הפיסיקה. אין בה מן הלמוד העיוני. אין עיקרים בה. הללו לא באו לה אלא בזמן מאוחר ובהשפעה מן החוץ. אף רעיון השארת־הנפש, ראשון לרעיונות דת, מאוחר בה. לקויה בה הפילוסופיה הדתית בכל תקופותיה והיא שאולה אצלה מאחרים. חותמנו שלטון החוק. אין לך דת מטופלת בחוקים ומחבבת חוקים כדתנו. וזה שבחה, שעלתה למדרגה של מתן חוקים. אילמלא המעשה יסודה, עלולות היו המחשבות הזרות של הקבלה והחסידות לקרוע קרע ביהדות, אלא משום שלא נגעו אלא בעיון ולא פגעו במעשה, לא הגיעו אל היסוד ולא ערערו אותו. כמה עיקרים ורעיונות סותרים זה את זה אנו מוצאים בדברי חכמינו, סתירות העשויות בכל דת להוליד כתות־צרות, ואין דתנו נטרדת על־ידן. היא סובלת קצוות של פרושים, טעמים וכיונות ונתונה היא לעשר בה אומדות ולראות בה מהרהורי הלב, עד שאנו עומדים ותוהים תמיד על איזה עיקר היא קיימת ואיזה רעיון בונה את רוחנו בנין־אב. אבל מה בכך? יגדיל תורה, הן לא המדרש עיקר. כמה פנים לתורתנו וכמה הפכו בה והיא עומדת בעינה ואונה זזה. סופגת את חלוקי־הדעות ואינה חשה: אין היא חיה על הדעות. לא מחלוקות על דעות גרמו

פרוד בישראל; נגזרו מן האומה אלה שנחלקו על המעשה ובקשו להתקן תקונים בחוק; היא פלטה את הצדוקים ואת האסיים ולא פלטה את בעלי־הקבלה. רגילים אנו לשבח בדתנו, שאין היא כנסיה אלא תורה ולמוד, ולא בשמים היא. מימרה זו, שנעשתה כבר מדרס לרבים, הוא בטוי מסורס להערכה יפה. אין דתנו כנסיה משום שאין היא תורת למוד, הנחת אמונה, אלא תורת מעשה. אינה מלמדת אותנו מהות ודמות. אין בה יסוד העיון שבמיתוס. אין בה עיקרים, דוגמות. חֵרות היא בחוקיה, חֵרות ברעיונותיה.

אמור מעתה: יש אחיזה לאומית בחוקי תורתנו – קבועה ומוצקה צורתו של צבור כשהיא טבועה חוקי־עשיה, והם שנתנו צורה לאומית, כמעט מדינית, לחיינו בגולה – אבל אין אחיזה ברעיונותיה.

אמרנו למעלה: המוסר אינו מקור ראשון לדת ישראל. קודמת לו בה הכשרת הדעת. ולא עוד אלא שראינו קרבה בין מחשבת האחד ומתן החוק המוסרי. האין זו סתירה כשאנו מסיקים עכשיו: חסר בדתנו יסוד העיון? אבק־סתירה הוא, העולה מתוך היחס הכפול של יסוד־דעת זה אל יסוד־העיון. אותה הדעת, שנלחמה בהגשמה של רגש ודמיון, פרשה משאלות המהות והדמות של מיתוס, הן אֻמות של שאלות עיון, ונפנתה לדעת טוב ורע; הפנתה את האדם מן הטבע אל האדם. מחשבת־האחד בִּטלה רשויות־יצרים, הכשירה רצון ונעתקה לחוקי־עשיה. אף היא, הבסיס העיוני־הרעיוני של דתנו, אינה תופסת בה מקום של הנחה. הנחה מאוחרת היא של מקור ראשון, שהכשיר מקור שני ונטפל לו ונדחה מפניו.

הנצרות התקוממה נגד החוקיות והמעשיות של דתנו, התקוממה בשם הרעיון. נסמכה למיתוס ובקשה להסתייע ממנו. נפתח בה דרך לרגש ודמיון ועיון, לאמונה ודוגמה, לתורת דמות ודעה. אבל משום שהיא סמוכה על שלחן ישראל, לא הורכב בה יפה המיתוס וכח יצירתו ונדבקה בה פסלתו של זה. מחאה נגד החוקיות והמעשיות בשם הרגש והעיון שנסמך לדמיון קולחת מתוך החסידות. ברוכה היא, שהכניסה לנו כמה צְרופי מיתוס וטפחה בנו רגש, דמיון ועיון, אבל לא היה בה כדי לגדל מיתוס, אחרי שנתחייב כבר בדתנו כליה. גבר העיון על הדמיון והוליד מסתורין. במיתוס הדמיון מפריע את העיון.

ועתה צא וראה מה הגיע למיתוס ומה הגיע לדת־ישראל. המיתוס פרש לשתי דרכים. יסוד־העיון שבו, השואל על מהות עולם ואלהים, יצא להכרה והותקן בה; הענין המעסק אותו בטבע ובכחותיו יצא אל רשות המדע; תורות האמונה לקו בדעת ונפסלו, ודומה, באה אחרית למיתוס. אולם כח־הרגש והכח־המדמה שבו עלו לאמנות. דת־ישראל לא נפקעה במדע: חסר בה יסוד־העיון; היא לא דרשה למהות ולטבע. דת־ישראל לא עלתה לאמנות: חסר בה יסוד הרגש והדמיון. היא לא נהנתה מן היצר ולא הזינה את עיניה בדמות. אלא כח הרצון והמעשה שבה, ענינה באדם, עלה למוסר ולתרבות החברה.

וכאן מתחלת הטראגיקה של רוח־היהדות. שבחה של דתנו תקלה היא לה, זכותה חובתה. שבח הוא לה, שאין היא מטופלת טפלי אמונה, בני רגש ודמיון, ואין היא משועבדת לעיקרים, וזה שעמד לה להתקיים בפני תגבורת

הכרה, שהמיתוס נפגע בה, ותקלה היא לה. שהיא חשוכת־מיתוס ונטולה מכחות רגש ודמיון, המקיימים עצמות וצרים את צורותיה באמנות. ערכי יצר ודמיון ערכי יחוד הם, ערכיה של תורת־מוסר כבודם שהם ערכי האדם באשר הוא אדם. האמנות משמרת יפה את הנושא. מן אני־הפרט עד אני־האומה; אף כשתכניה מכוונים אל מעבר לגבוליו, צורותיה כנוסות לפני ולפנים של יחידות. תורת־המוסר מפקיעה את האני אל הכלל. מוצאה הלאומי אינו אלא מדרגה ראשונה לה ואין היא הולכת ועולה אלא כשהיא הולכת ונתקת לאנושות; אף כשתכניה עומדים במחיצות לאומיות, צורתה הראויה מעבר להן. טבעה בכך, שתכני־ארעי מתגלגלים בה כמה גלגולים עד שהם נתקנים תקון צורה עולמית. ואם לא, בטלו מהכשרתם.

לתקון זה הגיע רוח־היהדות. כל זמן שהיה ארוק בדת וחוזן במצוותיה, חוקיה הגדירו אותו רשות־היחיד, אבל אותו הכח, שהגין עליו ושפע בו שֶׁפַע קיום, הוציאו לבסוף מגדרו והפקירו ברשות־הרבים של אנושות, כיון שדרג עמו והעלה אותו למעלת רעיון־מוסר. רכוש של רגש ודמיון לא נתן להטלטל מרשות לרשות. רכוש של רעיון־מוסר נתן להקנותו לאחרים, וזה שבחו, שהוא שוה לכל נפש ונמסר לכל האדם לזכות בו, וזו תעודתו לצאת לקנין־עולם. שואלים אנו על סוד־קיומה של היהדות ומשיבים מתוך גאון: רוח־היהדות היא אידיאה עולמית שאין לה בטול; ואין אנו יורדים לסוף הערכתנו זו, האומרת: סוד־קיומו של רוח־היהדות מוצנע בכחו להתקיים קיום־עצמו גם לאחר בטילו הלאומי. אין בו מן המחובר הלאומי, שיש ביסוד רגש ודמיון, ומשום זה אין עקירה לאומית בו. רופף יסודנו המוסר כיסוד־העיון שבמיתוס; שניהם נְפוּטִים עם התקדמות התרבות, אלא שזה הולך ומתפשט עמה וזה הולך ונרתע מפניה. אולם כחו זה של רוח־היהדות להתפשט באנושות הוא המשַמרו לעצמו והיא המסיעו מתחומינו. ואנו רואים אותו בגדולו ובכבושיו ואומרים שירה: רוח־היהדות מנצח את העולם. אבל כל גדול שהוא גדל וכל כבוש שהוא כובש מפסיד את חזקתנו בו, ממעיט את יחודנו בו: רוח־היהדות עובר לרוח־עולם.

הרי שאין להעמיד את יחודנו הלאומי על רוח־יהדות זה, רעיון המוסר ונושאי־כליו. אין ברוח זה די יחוד כדי תפיסת עצמות, די הגשמה כדי שמירת עצמות. ערכיו מאחדים ולא מיחדים. ערכי־נשוא ולא ערכי־נושא. הם עומדים ברשות־הרבים של דעת ולא ברשות היחיד של יצר. מסורים הם להכרה והיא מספחתם לתרבות כללית, משחילה אותם לאנושות; מה שראוי בהם ראוי גם לה, מה שאינו ראוי אינו כדאי גם לנו. כל מה שהם הולכים ומשביחים הם מתכשרים לתרבות־האדם, כל מה שתרבות־האדם הולכת ומשביחה היא משממת אותם מבעליהם הראשונים. אין בהם איפוא משום תחום לאומי. אפשר לנסח כאן פתגם של נתן החכם ולומר: כמה שיש אנושות ביהדות יש יהדות באנושות. אין ברוח־היהדות די צמצום לאומי וכנוס לאומי, מפני שאין בו יסוד נח של רגש ודמיון. יסודו נע, אוניברסלי. לא לחנם בקשה ספרות־התחיה להבנות מיסודות היחוד של רגש ודמיון, שהעמידו את החסידות, ולא הלכה לפרנס את היצירה הלאומית ברוח מוסרנו. ולא לחנם ראתה מחשבת המסיעה לתלות עצמה ברוח המוסר העברי וברעיונות הנביאים. הסברנו: לא

מתוך „עבדות בתוך חירות" באה לנו מחשבה זו, אלא מתוך הגדרת יהדות ברוח מוסר, המכוון לתרבות־עולם ונתק לה; מחשבת־הטמיעה אינה אלא התפתחות־פנים של רוח־היהדות; הכריזו ראשוני־המתבוללים על נצח־יהדות ובשם רוח מוסרה ורעיונות נביאיה תבעו ליציאה אל האנושות. אם בקיומו של רוח־היהדות אנו רוצים, הרי יפה דרשו אלה שהפכו בזכותה של הגלות; צדקה עשה הקב"ה לישראל שפזרו באומות; רוח־היהדות הולך ורוֶוחַ בהן: הלא אין הוא יונק מקרקע־אני, אלא מקרקע־עולם וגדֵל כשהוא נודה. ואף עכשו טובי הלאומיים אומרים שבחו זה של רוח־היהדות ואינם חשים, שהם מקפחים את משנתנו הלאומית: אל תפחד ישראל, רוח־היהדות עשוי לעמוד בפני כל הרוחות שבעולם, כחו כח מוסר חי־עולמים. אוי לאותה נחמה. הן כח־קיומו זה הוא אסוננו הלאומי: כח־גמישות הוא, אין בה מקשיות של עצמות. רוח־היהדות יעמוד והאומה העברית תבטל. יתר על כן: אפשר רוח־היהדות יתקיים משום שיבטל מקיומו הלאומי. כלום לא נתקיים רוח־היהדות בסוציאלית עולמית זו? וכמה יש בה מקיומנו הלאומי, וכמה יש בה מהעברת־נחלה. אמור מעתה: מה שעולה יפה לרוח־היהדות אינו עולה יפה לקיומנו הלאומי.

.IV

אם כן – יש מקום לבחינה הרוחנית בסגנונה הלאומי לטעון ולאמר – עקרת את המושג: רוח־היהדות. משמעה עצמות־רוח ועל שמירתה אנו מצווים צווי לאומי. ובכן הרי צריכים אנו לסמן את סימניה ולתחום את תחומיה כדי לדעת ולהודיע עד כמה רשות־יהדות ובכמה בטול רשות. טענה זו מופרכת מתוך דברינו שנתפרשו כבר. אין אנו עוקרים את המושג: רוח־היהדות, אלא את גדר הרעיונות של רוחנו. אין הגדרה לאומית ברוח־נישא אלא ברוח־נשיא. כלום העמיד את בְרָיָהּ ואפיה של האומה הגרמניה או הצרפתית ע"י תירות, רעיונות, השקפות־עולם? וכי הבדל דעות מבדיל בין שתי האומית האלו? תאמר: לא הרי ישראל כהרי אומות העולם. לא הרי – זאת היא האמרה החביבה של מתבוללינו והם מסיימים אותה: לא אימה אנו אלא עדה, עדת בני השקפת־עולם מיוחדת. סיומם זה היא המסקנה הישרה מתוך שניות־המדות של הערכה רוחנית זו. וכשאנו באים להחיות את היהדות תחית אימה, חובה עלינו לטהר אותה מאבקה של בחינת־הרוח, העולה מהחום ההתבוללות אל תחום הלאומיות, ולהעמיד איתה על יסודות־נשיא. הם: לשון וא"ץ. הללו מחיצותיהם גדולות ויחודם גדול. יפה כחם לשתף שתוף לאומי ולהזהיר את הקשר. יש בהם כדי לפלוט וכדי לקלוט, לגייר את הזר ולהוציא בן־ברית. רעיונות זרים אינם מוציאים, לשון זרה וארץ זרה מוציאות.

אבל לשוננו לא חיה וארצנו לא לנו. זה חדושנו הלאומי, שאנו דנים ביהדות דין ראוי. האומה העברית בגלותה היא בחינת מושג תלוי ועומד בין עבר וראוי. טול ממנו את הראוי ואתה דוחה אותו לעבר ומפסיקו. העבר אין בו כדי להתמידו עולמית. ההוה־הגלותי יש בו להפקיעו, אלא שמחשבת־הראוי מצרפת לו את ההפסק, המושגי־המציאותי, וחוסמת את המבעת המדולדלת בשלשלת התפתחות. בגלות אין אנו אלא הנחה של אומה, נתונה ענין לתביעה

לאומית. בגלות במל מושג האומה העברית – הכריזה תקופת ההתבוללות.
ואנו משיבים: לא במל מפני שהוא נתק לעתיד. אנו מקדימים את גמר־מושגנו הלאומי הקדמת עתיד, אנטיסיפציה. ועל שם הראוי הנתבע לעבר אנו נוטלים לנו אף עכשו את השם: אומה. גם בגלות אנו מתקיימים קיום אומה. גם בלשון זרה ובארץ נכריה – מכריזים מחייבי הגלות; והנמושות שבהם אינם מְוַתְּרִים אלא על לשון־עברנו ולא על לשון־גלותנו. הללו רואים עצמם איהבי־העם, שֶׁכֵּן הם חותכים לו חיים ארוכים בגלות. ואנו אומרים כנגדם: בגלות אין דין אומה נוהג בנו אלא על סמך הגאולה מן הגלות. בלי סמיכות זו לעתיד־לבוא, בלי צֵרוף זה של המציאות שלא באה וראויה לבוא, אנו שמוטים מן המושג של אומה.

מתוך שאנו שטופים בבחינה הרוחנית, הרגילו עצמם גם דַבָּרֵי דור התחיה לראות לשון וארץ כלים לאומיים, שרוח האומה תפוסה בתוכם וצריכה שמירה בהם. הם מגינים עליהם במלא־קומתם הלאומית. אבל הם דורשים את התכנים עיקר; זאת אומרת: תכני רוח־היהדות, דעותיה, רעיונותיה, השקפת־עולמה. אין נלחמים על כלים שנתרוקנו מתכנם. מחשבה זו אינה זזה מאתנו משבאה עלינו הבחינה הרוחנית בסגנונה הלאומי. ממנה לנו חִיָּרוֹן החקירות על מהות היהדות: מהו התוכן, שלשמו אנו מקבלים את יסורינו? ממנה לנו השאלה הנגסה: הנפסל בינתים תוכן־אבות זה ואנו מוצאים את כחותינו במלחמה לבטלה, או נשתמר לו עוד שיור זכות של אידֵיאה נעלה וכדאי הוא לנו גם עכשו? – היא הממתקת את הצער ומתנחמת ברוח־היהדות שנתקיים גם בגולה: נתקיים התוכן מחוץ לכליו ועל התוכן הן אנו חיים. והיא הקובלת על חלוצי התחיה בארץ, שהם עושים את הטפל עיקר ואת ההכשרה מטרה, מגדלים דור ללשוננו ולארמתנו ואינם מגדלים אותו לרוח־היהדות, עוסקים בתחית הצורה הלאומית ובטלים מתחית התוכן הלאומי.

כאן טמון שרשה של שגיאה גדולה, שענפיה מרובים והם יוצאים לשתי מחיצות. לשני סגנוניה של בחינת־הרוח: היא מעמידה את רוח־היהדות על תוכן. וכאן יסוד השתוף שבין בחינת־הדת ובחינת־הרוח. שתיהן מתנות ביהדות תנאי הודאה בתוכן. ־זו קובעת תוכן ראשון וזו תוכן שני, כלומר, צורת התוכן הראשון, רוחו, רעיונו. הצד השוה שבהן: שתיהן מצוות על תְּכָנִים. וגדול השתוף שבין שני סגנוניה של בחינת־הרוח. בסגנונה הראשון אמרה: היהדות הוא תוכן מסוים, מוסרי־ראַציונאַלי, לשון וארץ הן רק לבושים. יש להחליפם והתוכן קיים. בסגנונה השני אמרה: הלשון והארץ הן צורותינו הלאומיות, נרתיק לרוחנו, גוף לנשמתנו, ונשמתנו מַהִי אם לא זה התוכן הגדול, שעליו חיינו ונהרגנו. כך היא עומדת על פרשת דרכים ויונקת משני תחומים: חציה הערכה לאומית ותולה את התוכן בצורה, חציה שארית הפלימה של הערכת דת והשכלה ותולה את הצורה בתוכן. כך היא עגה לרוח־היהדות עוגה של תכנים. אבל אין בהם כדי הגדרה לאומית משום שהם פרוצים ועומדים לצאת אל התוכן הגדול של תרבות מוסר. יש בעוגת־רוח זו תחום לחירות הכרה ואין בה תחום ליחוד לאומי.

והבחינה הלאומית מה אומרת? אין היא בוחנת את התוכן. אין הוא נכנס לתוך גבול הגדרתה. כל תוכן הוא רשות־הרבים, חיובו ושלילתו מכריעת

רָשות של הכרה; בנדון שלנו: הכרת דת או הכרת מוסר. אין יחוד לאומי וצמצום לאומי אלא בצורה. היא התוחמת, ורק בה נוהגת חובה לאימית. אל תגרום: התוכן הוא הרוח הלאומי. אין רוח לאומי אלא הצורה הלאומית. מתוך הערכת עצמו התוכן עיקר, מהוך הערכה לאומית הוא טפל והצורה עיקר. יצירת ערכי תכנים משובחים ודאי סימן־ברכה הוא לחיי אומה, אבל אין אַמת־מדתם מדת הערכה לאומית; יש חיים לאומיים מלאים ותכניהם פגומים, ויש תכנים בני־עליה וחייהם הלאומיים דלים. באופן השני פחת לאומי זה מתמלא מן התוכן. כשהצורות הלאומיות נפסדות והתוכן קיים, מתקדש התוכן קדושת צורה ונוהג בו דין נמוס לאומי. זהו היחס הלאומי אל התוכן העברי, הדתי והרוחני, יחס של נמוס לתוכן שנבנה בנין כלי. כשיבָּנו כֵּלינו הלאומיים עתידים ערכי־תכנינו להבטל מקדושתם הלאומית. בגלות הם מעין קדשים קלים של האומה. אנו חסים על כבודם, אבל אין אנו קובעים אותם הגדרה.

אין לבחינת־הרוח, בשני סגנוניה, עקירה יפה מהנחתה המדינית של הבחינה הלאומית. הנחה זו בה כל עומק חדושה של הציוניות; דל ממנה את העיקר המדיני ואתה ממעט את דמותה ומערבב תחימים של תקופות. זה חדושה, שהיא תולה יהדות בצורה ולא בתוכן ומלמדת הגדרה לצדדים: או גאולת הארץ ונתקיים גם אם יבוא שנוי־ערכים לתכנים־הרעיונות של רוח־היהדות. או גלות ונתבַּנֵה גם אם יתקיים רוחם של אלה. אין אנו תובעים את הארץ כדי לקיים בה רעיונות היהדות, אנו תובעים אותה מטרה לעצמה: חיי חירות לאומית: תכנם יהיה לאומי כשצורתם תהיה לאומית. יתר על כן. אל תאמר: הארץ היא תנאי לחיים לאומיים, אלא חיי־ארץ הם גופם חיים לאומיים. וגדולה צורת הארץ שכמה מן התכנים הראשונים של חוקינו נכנסים בגבולה. כבר הרגשנו בכח צורתם המדינית: חוקינו, ולא רעיונותינו, הם שנתנו לנו בגולה את הצורה הלאומית.

לא מקרה הוא שבחינת־הרוח בסגנונה הלאומי נלחמה קשה בהנחתה המדינית של הציונות. היא חשה, שכאן קבורתה. ואף כאן אתה מוצא סמיכות בין שני סגנוניה של בחינת־הרוח. שניהם נזדעזעו מפני הנחה מדיניה זו וקראו עליה תגר גם בשם רוח־היהדות, מוסר הנביאים, ונזדמנו באמירה אחת: האידיאל של עמנו הוא ממשלת הצדק המוחלט ולא ממשלה ארצית־מדינית; שניהם לעגו לגִבּורנו, גאון־התחיה, ואמרו: ממלכת כהנים אנו, עם־נביאים, זה בא אלינו על עסקי דיפלומטיה; שניהם תלו עצמם בגלות והביאו איתה ראיה, שמקום חיותנו הוא התוכן הנצחי של היהדות. כנגדם מכוונת הציונות, שאין מונים את ימיה אלא מ"מדינת־היהודים". ובעיקרה היא מכוונת, אם בהכרה ואם שלא־בהכרה, כנגד בחינת־הרוח הלאומית. הציונות פתחה תקופה חדשה לא רק לשלילת־גלות ולחובת־ארץ, אלא גם להגדרה חדשה של היהדות. הגדרת־חולין. אבל עדיין אנו עומדים על פרשת־דרכים ואין אנו מבחינים יפה בין תקופה לתקופה, עדיין דוחקת קומתו הגדולה של אחד־העם את רגלי שכינתו הלאומית של הֶרצל.

עוֹלָם מִתְהַוֶּה

(רשמי מסע בארץ־ישראל).

חלק ראשון

(המשך).

מאת

ד״ר יוסף קלוזנר.

ד.

בשבת־הגדול בשבע שעות בבוקר נתבשרנו, שעוד מעט ויורידונו אל החוף. בשורה נעימה ביותר היתה זו אחרי עשרים ושש שעות של הַמְתָּנָה, ואף־על־פי־כן לא שִׂמחתני כל־כך. רְצוּץ־כל־אבָרִי הייתי אחר הנחשול הגדול, שלא הרפה מספינתנו במשך שני ימים רצופים, ולא היה בי כח לשמוח. לא היה בי כח אף לתפוס את המאורע הגדול: עוד מעט ותדרוך כף־רגלי על אדמת־הקודש. העיפותי עין על הים – ונראה לי כאילו הוא סוער עוד יותר מבתחלה. הגלים התנשאו כגבעות ובנהם של חיה טורפת, היו מתנפלים על הסלעים – ומתנפצים עליהם בְּדָכְיָם הזועם. שערתי, שאך נשב בסירות יורע לנו יותר מעתה, כשאנו יושבים בספינה. – ובעודני חושב את מחשבותי אלו – והנה השאון והצעקות הידועים לי של בעלי־הסירות הערביים, שהתנפלו כזאבים על הנוסעים, מושכים אותם כל אחד לתוך סירתו בחזקה וצועקים בכל הלשונות שבעולם בנשימה אחת, גם סוחבים את החפָצים לתוך סירותיהם בעל־כרחם של בעלי־החפצים. הנוסעים, וביחוד הנוסעות, חרדים לחפציהם, ונבוכים ומבולבלים מפני המהומה והרעש צועקים אף הם, מתלבטים כמטורפים אילך ואילך, טוענים ומדיינים עם הערביים בלשון לא־מובנת לאֵלה – אנדרלמוסיה גמורה. נסיתי להרגיע את הנוסעים ולבאר להם, שאין לפחוד מפני צעקותיהם של הערביים ואין לחוש להחפצים, שהערביים מחזירים אותם תדיר שלמים ובמְלוּאָם לבעליהם, – אך לא היה לי שומע. ואי־סדר זה הוסיף עגמת־נפש על עצבותי הקודמת. לא היה כאן אף זֵכר ל„עלית־נשמה״, –לאותה הרגשה חוגגת, שהיתה צריכה למלא את כל לבותיהם של בנים שבים לגבולם... וכאילו כדי לכפול את עגמת־נפשי נגש אלינו בא־כחה של הלשכה האינפורמאַציונית, שתפקידו לקבל את הנוסעים מעל הספינה, ואחר שקרא לי בשמי (ובכן ידע, שאני יודע עברית), פנה אלי ב–ז׳אַרגון... הפגישה הראשונה בחוף ארץ־

ישראל היתה – לא־עברית... דבר קטן, לכאורה, זה דִכְּא את רוחי עד מאד. בלי חמדה לבשתי את בגדַי, בלי חמדה מסרתי את חֲפָצַי להערבי בעל־הסירה, שאף הוא פנה אלי בפטפוט ז׳ארגוני משונה, ובלי חמדה ירדתי (יותר נכון: קפצתי) אל הסירה, שהתנענעה לכל רוח והְשָׁבָה לֵיהָפֵךְ על פניה...

ואולם אך נעתקה הסירה מעל הספינה, אך הפניתי את פָּנַי אל עבר יפו–ורוח חדשה לְבָשַׁתְנִי. עוד הפעם צהל ורָן בקרב לבי פנימה דבר לא ידעתי אכַנה. הסירה עלתה למרום וירדה לתהום חליפות, הסלעים, שידעתי את סכנתם המרובה, נראו מתחת למים כאגרופים קמוצים ומאיימים, הרבה פעמים שָׁחָה הסירה על צדה וצפויים היינו לאסון, – וכאילו לא לי נגע הדבר. מחלת־הים שלי עברה לגמרי למרות הנחשול, העצבות חלפה ברגע אחד וצהלה גדולה, חזקה, כמעט שובבה, מָלאה את כל נפשי. הַנִדְנָדָה בסירה לא רק לא הפחידתני, אלא אף שעשעה את נפשי. כאילו שבתי והייתי ילד קטן. הכל היה לפי רוחי. הכל השביעני רצון. התלוצצתי, בדחתי, צעקתי מטוב־לב. וכשראיתי באותה שעה את אשתי והנה עיניה מלאות דמעות של שמחה – לא יכולתי להבין מה זה היה לה.

הערביים המלחים שוררו כל הדרך מין „פזמון" משונה (כך הוגד לי) – האחד, הגדול שבהם, היה המתחיל והשאר ענו אחריו. לי היה נראה, שאין זה שיר, אלא לחש או תפלה כדי לשַכך את כעסו של שר־של־ים–כל־כך הושר ברצינות, בלי התלהבות ובאופן מונוטוני, כמצות־אנשים מלומדה. מהירותם וחריצותם של מַלחים אלה הן מפליאות. אפשר לבטוח בהם אפילו בשעת הסכנה היותר גדולה. ועוד הפעם הכרתי במעלותיו המשובחות של העם הערבי הגדול ונוכחתי, שאין „לבטל" אותו ולחשבו ל„עם הדומה לחמור", כמנהגנו.

קרבנו אל החוף. כאן ערבה שמחתי. דרשו מאתנו את תעודות־המסע – ונטלו אותן מן היהודים. נזכרתי ב„פֶּתֶק האדום" – ולבי חלל בקרבי. אף כאן היהוּדי יוצא מן הכלל, אף כאן אי־אפשר בלי עלבון... ואולם אחד מבני־החבורה, שהרגיש ביסורי־נפשי, אמר לי:

– כשאני לעצמי, טוב לי עלבון זה של ה„פתק האדום". ירגיש־נא היהודי סמוך לכניסתו לארץ־ישראל, שהגאולה עדיין לא באה! אפשר שדבר זה יעורר בו תשוקה להחיש את הגאולה כמה שבידו ולא יפטור את עצמו ב„ראיה" בלבד! „אין ארץ־ישראל נקנית אלא על־ידי יסורים"!

במה א י ן יהודי מנחם את עצמו?

עברנו דרך בית־המכס. בקורת־חפצינו נעשתה בקלות יתרה, כמעט למראית־עין בלבד, כמו במדינות היותר חפשיות של מערב־אירופה. את כל אלה, שמכירים בסדרי־הבקורת של בתי־המכס שברוסיה, הפליאה בקורת זו מאד. ואף־על־פי־כן – מי אינו יודע, שטורקיה היא ארץ „פראית" ו„ברברית"?

היתה שעת־בוקר מוקדמת כשֶׁיָצָאנו מבית־המכס. יום מעונן היה, ואף־על־פי־כן שרר חום נעים בחוץ. איזה רוך מתוק מָלֵא את האויר. הלכנו כל הדרך רגלי מפני כביד־השבת; ואילם אף ביום־חול אי־אפשר לנסוע ברחובות הקרובים אל החוף, מפני שהם צרים ביותר. פגענו בדרך את הסופר ר׳ ב נ י מ י שהלך לקבל פני חבורה גדולה של תימנים, שנעשה להם אב ופטרון ממש

והרבה השתדל לטובתם. ולמרות חפצי העז לראות את התימנים ולהרבות שיחה עם הסופר־העסקן, מהרתי להפטר ממנו: איזה דבר נעלם דחף אותי למהר ולראות את יפו היהודית. הרחוב הראשון והשני שעברנו היו צרים מאד, כאמור, ורק לרכוב על חמורים אפשר היה בהם; והם היו גם מרופשים למדי. אבל עד מהרה באנו אל רחוב יותר רחב ומלא חנויות. מה שמָשך עליו את עינַי קודם־כל היו – הַשְׁלָטִים העבריים המרובים שעל גבי בתי־המסחר. כמעט שאין חנות אחת בלי שלט עברי, – אמנם בצד שלט צרפתי ולפעמים גם ערבי. רק על גבי חנויות אחדות היה שלט ז׳ארגוני. וצחוק־המקרה: השלט הז׳אַרגוני הראשון שראיתי היה תלוי על־גבי חנות של אשה בעלת שם ספרדי „אבולאַפיה"... השלטים הז׳אַרגוניים המועטים כהשלטים הצרפתיים והערביים המרובים שבצד העבריים צערוני: אף כאן אין הלשון העברית שלטת־יחידה. ואולם סוף־סוף היכן יש ארץ בעולם, שבה תפסה הלשון העברית מקום בחיים במדה שתפסה כאן?

באנו אל „הוטל קאמיניץ" והשארנו שם את החפצים, שנשא ערבי אחד את כולם, למרות מספרם הגדול, על שכמו מן החוף ועד בית־המלון. נכנסתי לתוך החדר שפֻּנו לנו, העיפותי עין על המטות עם החופה־האפריון שלמעלה עליהן, שמירה מפני היתושים, והשקפתי החוצה – והנה חלונו של החדר פונה אל גן מלא דקלים פזורים. לא יכולתי לגרוע עין מן האילנות הרמים והגאים הללו, שראיתים זו הפעם השניה אחרי שהופיעו לי בפעם הראשונה באלכסנדריטה. „צדיק כתמר יפרח", „קומתה דמתה לתמר" – אך עתה הבינותי, ברכה זו מה טיבה וציור זה מה יפיו. ובכל משך שבתי במלון זה היה תענוגי היותר גדול – לשבת על־יד החלון ולהביט אל חורשת־התמרים הקטנה והמרהבת עין.

לא יכולתי לשהות זמן מרובה ביפו גופה – משתוקק הייתי לראות את „תל־אביב", שכל־כך מרבים לספר בשבחו בחוץ־לארץ. בימות־החול יש דיליז׳אַנס עובר מיפו לתל־אביב וחזרה, והוא כולו עברי: על־גביו כתוב באותיות עבריות גדולות „תל־אביב", כרטיסי־הנסיעה שלו מודפסים בעברית ואף ה„קונטרוליר" שלו, שעדיין לא למד עברית, מוכרח היה ללמוד את המלות: „בבקשה!", „כרטיס" ועוד מלות אחדות, שנצרכות לענינו. בשבת אין הדיליז׳אַנס עובר, כמובן מאליו. ובכן הלכנו רגלי מיפו ל„תל־אביב" – מהלך עשרים רגע לערך. הדרך היא דרך של חול ומיַגעת. ואולם דבר אחד יש בה, שלא יסולא בכל הון: פרדסים של תפוחי־זהב הולכים ונמשכים לכל ארכה, מיפו עד „תל־אביב". הריח הערֵב של פרחי תפוחי־הזהב שִׁכְּרַנִי כיין הטוב. אויר־נשמות כזה לא נשמתי כל ימי־חַיַּי. על־כן לא ידעתי לֵאות, למרות כל קשי־הדרך ולמרות מה שזה עתה ירדתי מעל הספינה אחרי שני ימים של נחשול וטַלְטֵלָה.

לא הרחק מ„תל־אביב" היתה לי פגישה נעימה, שלא פללתי לה. נשאתי את עיני – והנה מכָּרי הטוב הד"ר י"ל מאַגנס מאַמיריקה לקראתי! ידעתי שהוא בארץ־ישראל, אך לא פללתי שישאר עד הפסח. הוא הלך ל„תל אביב" בלוית הגברת שטרוים, אשתו של נתן שטרוים. שאלתיו בעברית:

– מה ארץ־ישראל בעיניך עתה? (לפני שלש שנים בקר את הארץ בפעם הראשונה ועתה בא לראותה שנית).

— היא נשתנתה במשך שלש השנים הרבה!-ולטוב-השיבני בעברית יפה, שהפליאתני בצלצולה הספרדי-.יותר עובדים במושבות, אף האכרים עצמם ואף הפועלים העבריים. נוספו מושבות וחוות חדשות והישנות נתרחבו. והלשון העברית נתפשטה הרבה יותר ממה שהיתה לפני שלש שנים.

— אדוני הדוקטור!-אמרתי לו-שמעתי, שבאתָ לכאן ביחד עם האדון נתן שטרויס. אתה ציוני אתה ואפשר שהכל נראה בעיניך בצבעים בהירים ביותר. נתן שטרויס איננו ציוני. מה דעתו שלו על הארץ ועל מעשינו בה? הוא הלא רואה דברים כהויתם!

— כדי שתדע את דעתו-השיב לי הד"ר מאַגנס-אספר לך מה שאמר לי זה לא כבר: „יודע אתה?-פנה אלי לפני ימים אחדים-כפי הנראה, שבה ארץ־ישראל באמת לתחיה. שָׁרִים בכל הארץ. בכל מקום שבאתי שמעתי שירים עבריים מושָׁרים בפי הצעירים והצעירות. ובמקום שיש שירה יש תחיה". אלה הם דבריו ממש.

הדברים הללו נתקעו בזכרוני. ובכל שעה שהייתי שומע מתאוננים על החגיגות המרובות שבארץ הייתי זוכרם...

•

הלכנו ארבעתנו, אשתי ואני והד"ר מאַגנס והגברת שטרויס, ל„תל־אביב". בקרן הרחוב הראשון, שראיתי מרחוק, היתה מודבקת טבלה עברית ועליה כתוב: „רחוב יהודה הלוי"... רטט של שמחה עבר בכל גופי. שמו של המשורר הציוני הגדול, שמונה מאות שנה לאחר שיצאה נפשו בדרכו לארץ־ישראל או בארץ־ישראל גופה, נקרא בפעם הראשונה על דבר חדש, שנוצר בארץ משאת־נפשו!-שאוף שאף לארץ האבות והקברים והקרבנות והתפלות ורק „לרוות את עפרה בדמעתו" רצה,-ולא יָדע המשורר הגדול, שדמעתו תַּפְרֶה את עמו-זה קרקע־העולם של רעיון־הגאולה-ויצמיח פרחי־תחיה, שאחד מהם „תל־אביב" שמו. והרחוב הראשון של „תל־אביב" יקרא בשם המשורר הציוני היותר גדול שבכל הזמנים...

בקרבת „רחוב יהודה הלוי", במבוא „תל־אביב", ראיתי שלשלת הדוקה, החוסמת את הניסעים. שאלתי: „מה זאת?"-והד"ר מאַגנס הסביר לי, ששַׁלשלת זו מתהדקת רק בשבתות וימים־טובים כדי למנוע בעד העגלות מלעביר דרך „תל־אביב". ובעינַי ראיתי איך בא אופיציר טורקי רכוב על סוס, וכשֶׁנגש אל השלשלת יָרד מעל סוסו, בקש לפתוח את השלשלת, העביר את הסוס ורק אחר־כך יָשב עליו והוסיף לרכוב לדרכו. ועתה צֵא ועשֵׂה דברים באלה לשם שמירת־שבת באיזו עיר ישראלית שהיא באיזו מדינה אירופית שהיא!-ויושבי „תל־אביב" הרי אינם אדוקים, והאורתודוכסים שלנו ממטירים עליהם אֵש וגפרית. היכן בכל ארבע כנפות־העולם יש אפשרות לשמור את השבת כִּבְ„תֵל־אביב"?

לא הרחק מ„רחוב יהודה הלוי" עוברת מסלת־הברזל יפו־ירושלים. ובכן יש ב„תל־אביב" עמוד ועליו טבלה של אזהרה, שעליה כתובים לא רק בערבית ובצרפתית, אלא גם בעברית, הדברים האלה: „אסור לעבור על פסי־מסלת הברזל וכל העובר על זה ישלם קנס". אף טבלה עברית זו, כמדומה לי, יחידה היא במינה בעולם.

הוספנו לעבור את „תל־אביב". הנה לפנינו „רחוב־הרצל" ו„רחוב־אחד־

העם" זה בצד זה. שני המתאבקים הגדולים האלה, שכל ימיהם נלחמו זה בזה, בבר נתפשרו ביניהם בהכרתם של הציוניים ושוכנים בשלום זה בשכונתו של זה... ממש מה שאירע להנצרות בתקופתה הקדומה: פטרוס, שליח־היהודים, ופוילוס, שליח־הגויים. נלחמו זה בזה בכל תוקף על השאלה הגדולה, אם יש להנצרות לקבל גרים מן הגויים ואם יש להנוצרים לקיים את המצוות המעשיות; ואולם בהכרהם של הנוצרים המאוחרים הם שניהם כאחד בוני האמונה החדשה ויש אפילו חג אחד, שהוא מוקדש ל ש נ י ה ם כ א ח ד... והרי דוקא על שם הרצל, שלא היה מצדד גדול בזכותה של הקולטורה העברית ואף לא פלשתיני גמור, כידוע, נקראת הגימנסיה העברית ביפו בשם „הרצליה". „בשכבר הימים הכל נשכח"...

עברנו אחר־כך בשאר הרחובות של „תל־אביב": „רחוב־השחר", „רחוב־ליליענבלום", „מגרש־פינסקר" ו„שדרת בנימין רוטשילד"–הוא הבולוואר של „תל־אביב". כמה קרובים כל השמות האלה ללבנו! לכאורה, אין זה אלא דבר קטן, שמות בלבד; אבל הצלילים הערבים של הלשון העצמית כצרי הם לנפשו של היהודי, שכל היום אך זרות הוא רואה ורק מלולי לשון נכריה הוא מוכרח לשמוע. כאן הוא מוצא קצת נחמה: אכן יש עוד קרן־זוית בעולם, שבה אף היהודי יכול לכבד את גדוליו ולקרוא את שמותיהם על מה שיצר!

ואמנם כן, הוא י צ ר. הפעם היה הוא היוצר, בעוד שבמשך כאלפיים שנה הוא בא אל המוכן. שכונת „תל־אביב" חול סביב לה, מלפניה ומאחוריה. וכשאתה משיב אל לבך, שעוד אך לפני שלש שנים היה אותו חול מכסה גם את המקום, שעליו עומדת השכונה הנחמדה, אתה מתחיל להתגאות בתנועת־התחיה. אתם, בעלי־התעודה, אתם, האוהבים לראות את בני־ישראל בתור „קולטורטרעגרים"–בואו וראו אם יש מקום בעולם, שבו היהודים הם „נושאי־הקולטורה" במובן היותר עצמי של מלה זו כמו שהם כאן, בארץ־ישראל!–על מקום גבעות־החול של יפו יצרו את שכונת „תל־אביב" עם רחובותיה הרחבים והיפים, עם מדרכותיה מאבן־שיש, עם שדרותיה ההדורות, עם בתיה־ווילותיה, שיש בהם כל מה שאפשר לבקש ולמצוא בבתי העיר האירופית היותר גדולה. וכי לא ז ו ה י הקולטורה האמתית, הראויה לשם זה, שבני־ישראל נושאים אותה באמת–מאירופה לאסיה?–ואמנם, הערביים העוברים על־פני „תל־אביב" תמהים ומשתוממים על „קמפניה־אל־יהוד" (מושב־היהודים) המהודרת ובכל לב היו רוצים לעשות כמתכונתה. ואפילו הגרמנים תושבי־יפו, שאף להם יש שכונה יפה, מודים בפה מלא, שאין שכונתם יכולה להדמות אל „תל־אביב", וחושבים מחשבות לחקות את שכונת־היהודים בבניניהם החדשים.

ולא „תל־אביב" בלבד. „ראשון־לציון", „רחובות", „חידרה", רוב המושבות של הגליל–מה היו אם לא מדבריות של חול או סלעים ובצות קודם שבאנו, אנו היהודים, והכנסנו לתוכם שגשוג וחיים והנועה?–שלשה אילנות יש בארץ־ישראל, שלא ידעו אותם הערביים מעולם, ורק היהודים הכניסום לתוכה: האיקאליפטוס, המימוזה והקאזוארינה (מין אילן של זיזניות), ואת האיקאליפטוס אף קוראים הערביים: „סג'ר־אל־יהוד", כלומר, אילן־היהודים. בפתח־תקוה נסו היהודים למטעת אנסים והפוחים וכיוצא באלה מפירות־הצפון–והצליחו, והערביים

כבר הם מחקים אותם בזה, ובמלחמיה ובמגדל ועוד עושים נסיונות בגידול צמר־גפן. וכי לא זוהי „נשיאת־קולטורה״ ממערב למזרח במובן היותר נאה של מלה זו? אימתי בכל שמונה־עשרה מאות השנים של גלותם האפלה הכניסו היהודים לאיזו ארץ שהיא קולטורה ממש מעין זו? — שני חוקרים מקוריים. שחכמי־האומות כבר הכירו בעבודתם המדעית וקראו כמה דברים על שמם, הוליד הישוב העברי החדש בארץ־ישראל, והם אינם לא רבנים ולא סופרים ולא חוקרים, אלא — האחד הוא אורניהולוגוס (חוקר־עופות) ושמו אהרוני והשני — בוטאני (חוקר־צמחים) ושמו אהרנסון. זוהי הקולטורה החדשה, שאני יוצרים בארץ־ישראל, שעל צד האמת אין כל ישובה החדש אלא „תל־אביב״ גדול אחד...

שקוע בהרהורים כאלה נכנסתי עם אשתי והד״ר מאגנס והגברת שטרויס לבית־הכנסת שב„תל־אביב״. בית־כנסת של ארעי קטן. בתוך שאר המתפללים ראיתי הרבה מתלמידי־הגימנסיה (זו ה„גימנסיה העברית״, ש„מגדלת גויים״ כידוע...). מורה אחד של בית־הספר־לבנות עבר לפני התיבה והברתו — ספרדית. דבר זה חדש היה לי, וכמו שראיתי אחר־כך, אינו נוהג אלא בבתי־כנסיות מועטים. ו„דיסונאנס״ משונה הוא זה, שההברה הספרדית שלטת בדבור ובבתי־הספר, ואולם בית־הכנסת מחזיק בהברה האשכנזית דוקא. כאילו כוונה מתכוונים המתפללים להבדיל בין קודש — לשון־התפלה — וחול — לשון הדבור וההוראה. דבר זה עושה רושם משונה על התלמידים הבאים לבית־הכנסת: כאילו אין זו העברית שלהם, אלא איזו לשון מתה אחרת, שאך בה יש להתפלל לאלהים. דוגמת הרוסית והסלאווית־העתיקה... ולפיכך טוב עשו בעלי „תל־אביב״, שאף בבית־כנסתם הנהיגו את ההברה המצויה אצלם בשוק ובבית־הספר. וכשֶכִּבדוני ב„מפטיר״ רציתי גם אני לקרוא את הברכות ואת ההפטורה בהברה ספרדית — ויצאתי „בשן ועין״. יותר נכון: לא אני ניזקתי, אלא המלות העבריות, שֶיָצאו מפי שבורות ורצוצות, חצין אשכנזיות וחצין ספרדיות — והתלמידי־הגימנסיה צוחקים בחשאי על „משבתי״.

התפלה נגמרה וברכת „שבת־שלום״, שנשמעה מפי הגברים, נתערבבה בברכת „גוט שבת!״ של הנשים. נוכחתי, ששתי רשויות יש אף כאן בכל הנוגע ללשון־הדבור [1].

הד״ר מאגנס והגברת שטרויס נפרדו מאתנו ואנו יצאנו לבקר את מכרינו. הרחוב כולו היה „רחוב של שבת״: כל תושבי „תל־אביב״, שכולם יהודים ואין זר ביניהם, טיילו בחוץ וביחוד ב„שדרת־רוטשילד״. לנו, בני־אודיסה, היה הדבר חדש ונעים. במה נשתנתה השבת באודיסה — והוא הדבר גם בשאר הערים הגדולות שבחו״ל — מימות החול? — כאן היה השנוי ניכר ומורגש בַּכֹּל. ואני חוזר ואומר: יהודי „תל אביב״ אינם אדוקים. אבל איך אפשר שלא להרגיש את השבת בסביבה יהודית־שביהודית כזו? — הנכרי החפשי־בדעות הרי גם הוא מרגיש

---

[1] כששאלתי, מפני־מה יש בתל־אביב „רחוב־השחר״ ולא „רחוב־סמולנסקין״, השיבוני, שיש לחוש להמדברים ז׳ארגון שביפו בכלל וב„תל־אביב״ בפרט, שמא יקראו לרחוב זה „סמאלענסקער גאס״, כמו שהם קוראים ל„רחוב־פינסקר״ שבפתח־תקוה — „פינסקער גאס״ על שם העיר פינסק...

ביום־הראשון שלו: הסביבה כולה חוגגת–והוא חוגג מאליו. וממש כך הדבר בארץ־ישראל בכל הנוגע לשבתות וימים־טובים.

נכנסנו לביתו של ה„לורד־מֵיור" של „תל־אביב", מר דיזנהוף. הוא הסביר לנו את ההנהגה־העצמית של שכונה זו. אין כמוה לפשטות ואין כמוה למוב. זר אינו מתערב בהנהגה. ב„תל־אביב" אין שוטר ואין פקיד טורקי. בעלי־הבתים עצמם בוחרים מקרבם „וועד־העיר" עם „ראש־העיר", ואלה מתקנים תקנות וקובעים „מסים – והכל נשמעים להם. יש גם קנסות לעבריינים עד הרחקה מן השכונה בסלוק מחיר־הבתים. והיהודים, שהם עצמם אומרים על עצמם, שאינם מוכשרים להנהגה־עצמית ואינם נוחים למשמעת ועוד, מקיימים ומקבלים עליהם כל מה שהחליט הוועד ואינם מתוודעים לרָשות. כפי הנראה, במקום שאין מתערבים בעניניהם הם יודעים לנהלם ככל עם אחר; אלא שבארצות־הגולה יש הרבה דואגים לכך, שלא יהא בכחם לנהל את עניני־עצמם, ועל־כן אין סדר ואין משמעת וכל אחד בונה במָה לעצמו, והמלשינות עולה כפורחת. בשעה שיש חור אי־אפשר שלא יבוא עכבר־רשע ולא יצניע בו את גנבתו...

נכנסנו גם לביתו של מזכיר־הוועד, ר' מרדכי בן הלל הכהן, שספרי־התקנות וספר־האחוזות תחת ידו. הוא הראה לי אף את ספר־הזכרון (bulletin), שמוציאה הנהגת „תל־אביב" מזמן לזמן. הכל ערוך ומסודר, הכל קבוע ומחושב יפה, בלי שום כפיה מבחוץ. יש שומרים ל„תל־אביב"; אבל ביחד עם השומר הולך גם כל בעל־בית לשמור כל הלילה כשמגיע תורו. ושלום ל„תל־אביב". ואין גנבים ואין יראת־שודדים, אף־על־פי שאף חייל טורקי אחד לא יֵרָאה ולא יִמָּצא בו.

הלכנו לראות את בנין הגימנסיה, שהיא סגורה בשבת, כמובן, ובאותו זמן – בחודש ניסן – היתה סגורה אף בימות־החול. כמו שאמרתי כבר, נראה בנין רם זה מרחוק. מעמדו המיוחד בתוך „תל אביב" מבליטו ביותר ובכל פנה שתפנה בשכונה – תראהו. הגזרה והבניה שלו (כלומר, סגנונו הבנָיני) אינן מקוריות כל־כך, ולמשל, בעיני מצא מבנהו של בית־הספר־לבנות חן הרבה יותר. אבל גדול ורם ו„אימפוזאַנטי" הוא הבית הזה ועושה רושם נמרץ גם מבחוץ וגם מבפנים. לא פללתי מעולם, שבית־גימנסיה כזה יש לנו בארץ־ישראל! חדרים גדולים ורחבים ושטופי־אור; אולם־הרצאות, שהוא מבייש את אולמותיהם של כמה מן האוניבֶרסיטות בגדלו וברחבותו הפזרנית; והַקְּבִינֶט של מכשירי־הלמוד לפיסיקה ולידיעות־הטבע אף הוא יקר למצוא כמותו בגימנסיות שבאירופה. הכל רחב, הכל מוצק, הכל בשופי. ברוך יהיה מר מוזר, שהתנדב לבנינו ושכלולו. אבל כמה צריך לברך את ארבעת מיסדי־הגימנסיה ומחזקיה, שמבית־ספר פעוט ועלוב הביאוהָ עד הלום!

איני מקנא בשום אדם שבעולם חוץ מִבִּשְׁנַיִם: באליעזר בן־יהודה ובמֶטמאַן־כהן. שניהם התחילו בפאראַדוכּס וגמרו בדבר, שחיוניותו היא כבר למעלה מכל ספק. ומי מאתנו, הסופרים והעסקנים שבגולה, זכה לכך?

בשעת־הצהרים שבתי ליפו. ואז התגלעה ביני ובין הד"ר מאַגנס שיחה ארוכה בדבר בית־המדרש למדעי־הרוח. הד"ר מאַגנס חושב בית־

מדרש עליון כזה לנצרך מאד בארץ־ישראל. ואולם לדעתו צריך שיהיה בית־
מדרש לחכמת־ישראל בלבד. צריך להעמיק את היהדות כולה, שהיא
הולכת ונעשית שטחית ומֵימית בכל מקום, שלא להוציא אף את ארץ־ישראל.
צריך שהיהדות תחזור ותעשה יוצרת – ודבר זה אפשר יהיה אך כשחקירת־
היהדות תקבל שפע חדש מן הארץ, שבה נוצרה ובה נשארו שרידי־עתיקותיה
ומלשונות המזרח, השקפותיו ומנהגיו, שאין הכרת־היהדות אפשרית זולת
הכרתם. ומאמין הוא, שבית־מדרש לחכמת־ישראל בירושלים יהא בו כח־מושך למשוך
אליו אף את חכמי־ישראל שבגולה, שיהיו רוצים להשתלם בידיעת היהדות,–
ובין כך וכך ישאפו אל קרבם את הרוח החדשה, שתשלוט בסביבה העברית
החדשה, וישובו ויהיו לאנשים אחרים וליהודים אחרים. – כך היא דעתו של
מאגנס. השיבותי לו מה שהשיבותי להד"ר מארקוס בקושטה ומה שהצעתי
כבר באריכות בפרק ב'. מוסד ישן במבעו כבית־מדרש לחכמת־ישראל אי־אפשר
שיהיה מעין נובע של חיי־רוח חדשים. קשה למלא קנקן ישן בחדש – או
הקנקן מתבקע או החדש מתישן. צריכים אנו עכשיו לדבר חדש מעיקרו,
לכל הפחות חדש בישראל, כחדושה של הגימנסיה העברית, למשל. רק מוסד
עברי חדש יעורר תנועה רוחנית חדשה. והעיקר – אל־נא נחדש את הקרע
שבין היהדות ובין האנושיות, שאך התחיל להתאחות על־ידי הגימנסיה! בו
ביום שהתלמיד העברי ילמוד חכמת־ישראל במקום אחד ולמודים כלליים
במקום אחר, חכמת־ישראל מפי יהודי ולמודים כלליים מפי נכרי, חכמת־
ישראל בארץ־ישראל ולמודים כלליים בגלות, – באותו יום אבדה תקותנו
לראות דור עברי חדש באמת קם בארץ־ישראל ומשפיע מרוחו החדשה
גם על הגולה! והרי „בית־מדרש למדעי־הרוח" אינו מוציא מן הכלל את
חכמת־ישראל, אלא מעמידה בראש כל הלמודים!

הד"ר מאגנס לא הסכים לי. סוף־סוף קשה ליהודי מערבי לצייר לעצמו
יניקה ממקור־ישראל אף בכל הנוגע לענינים שאינם ישראליים. הרי אף „אחד
העם" בזמנו לא צייר דבר כזה לעצמו ביחס אל הספרות העברית ודרש,
שתעסוק זו רק בענינים יהודיים בלבד. דרישה זו לא נתקיימה בספרות. הבה
נקוה, שלא תתקיים גם ביחס אל בית־המדרש העליון, שעלה במחשבה להבָּרא!

לפנות ערב שבנו ל„תל־אביב". באה „דיפוטאציה" קטנה: שלשה תלמידים
ושלש תלמידות של הגימנסיה, שהזמינו אותי ואת אשתי אל הנשף, שהתלמידים
עורכים בערב, במוצאי־שבת, לעצמם ובינם ובין עצמם. בשמחה ובתודה
קבלנו את ההזמנה. רצינו לראות את התלמידים כשהם לבדם, בלי הורים
ומורים ומדריכים. אבל עוד קודם לכן חייבים היינו להשתתף באסיפה, שהיתה
צריכה למצוא לה מקום בבית־המקרא שב„נחלת בנימין" (חלקו החדש של
„תל־אביב"). לא ידענו מה האסיפה הזאת לנו ולא עלה על דעתנו לשאול על
מהותה: דַיֵנו, שזכינו להשתתף באסיפה ראשונה על אדמת־ישראל!...

בשבע שעות בערב באנו אל בית־המקרא; אבל להכנס לתוכו לא היתה
שום אפשרות: הוא מכיל חמשים־ששים איש וכאן נתאספו כחמש־מאות! –
ומחזה חדש במינו נתגולל לפנינו: הוצאו כל הכסאות מבית־המקרא והועמדו
תחת כפת־הרקיע; הוצא שלחן והועמד על האצטבה של בית־המקרא והיצגה

עליו עששית, והאצטבה הגבוהה שִׁמְשָׁה „במה". „נחלת־בנימין" עומדת קרוב לים. הלילה היה ליל־לבנה, ליל־אביב מזרחי. ותחת כפת־הרקיע, לאור הלבנה וכוכבי־המזרח הנוצצים בנוגה מיוחד, בקרבת הים־התיכון, על אדמת־ישראל ובשכונה ישראלית, התחילה קבלת־פנים של אחד מן הסופרים העבריים מארץ־הצפון... איני זוכר אף מלה אחת מכל מה שנאמו. אני זוכר רק כשֶׁנגש מר דיזנהוף אלי ואמר לי:

— בוודאי לא הורגלת באסיפות תחת כפת־הרקיע. הרגע־נא. כאן לא יבוא השוטר לגרש את הנאספים.

ועוד דבר אחד אני זוכר: שכשהשיבותי על הנאומים חנקו הדמעות את קולי. וכשאמרתי, שאיני יודע, במה זכיתי לאושר זה, לא היתה זו פראזה של ענותנות נאותה לרגע, וכשהוספתי, שהקטן שבין הנאספים עשה לטובת חדוש־האומה יותר מן הגדול שבגולה, לא היתה זו מחמאה מתוך נמוסיות נאותה לענין. הרגשתי אז בכל חושי, בכל נימי־נפשי, שכל מי שלא סייע בפועל — בגופו, בכחו, בחייו בתוך הארץ — ליצירת „תלי־אביבים" כאלה וכיוצא באלה, היה אולי גורם ליצירה, אך לא יָצַר בפועל כלום — לא כלום!

כשאַך נגמרה „אסיפה" זו (עד עתה איני יכול להבין, איך אפשר היה לסדרה בו ביום!) הלכנו אל הגימנסיה — אל נשף־התלמידים. הקהל הלך אחרינו וכזרם שוטף התפרץ בחזקה אל הגימנסיה. נצטערתי. לא אראה עוד את הילדים לבדם. הם יתבלבלו ויבטלו בתוך ההמון. ואמנם, אף כאן התחילה מעין קבלת־פנים והד"ר בוגראַצ'וב נגע בדרשתו החמה עד נפשי. אך התלמידים לא נתבלבלו. וכשאַך נגמרו הדרשות התחילו ממלאים אחר הפרוגראַמה שלהם. תלמיד אחד, שיש לו כשרון מוסיקאלי מצוין, נגן בכנור כמה וכמה דברים נחמדים, אחר־כך נגנה התזמורת כולה של התלמידים, דִּקְלְמוּ שירים שונים ועוד, ולסוף באו המחולות. הגדולה שבתלמידות הזמינה אותי למחול והגדול שבתלמידים — את אשתי. מתחלה באתי במבוכה: אין אני „בַּקְדָן" גדול, לא עליכם; ואולם מיד נוכחתי, שמחול זה של התלמידים והתלמידות אינו דורש שום „ידיעות" מיוחדות ושום „כשרון" מיוחד. זהו סִבּוּב פשוט במעגל גדול, שהמחוללים והמחוללות מחליפים בו זה אחר זה את בני־זוגם אחרי שהסתובבו עמהם מעט. ובשעת הסבוב שר כל המעגל את ה„שירה החדשה" מיסודו של המורה מר דושמאַן על־פי מנגינתו היפה של הקומפוזיטור רב־הכשרון הופֶנקו, המורה בבית־הספר למוסיקה שביפו, — זו השירה, שנתפשטה עתה בארץ־ישראל יותר משירת־„התקוה", מפני שלמרות קלישותה הפיוטית מתאים תכנה להרוח המתהלכת עתה בארץ:

פֹּה, בְּאֶרֶץ־חֶמְדַּת־אָבוֹת,
תִּתְקַיֵּמְנָה כָּל הַתִּקְווֹת.
פֹּה נִחְיֶה וּפֹה נִיצוֹר
חַיֵּי־זֹהַר, חַיֵּי־דְרוֹר.
פֹּה תְּהִי גַּם הַשְּׁכִינָה שׁוֹרָה,
פֹּה תִּפְרַח גַּם שְׂפַת־הַתּוֹרָה.

גִּילוּ גִיל, גִּיל, גִּיל,
שִׁירוּ שִׁיר, שִׁיר, שִׁיר,
נִירוּ נִיר, נִיר, נִיר:
כְּבָר הֵנֵצוּ נִצָּנִים.
נִירוּ נִיר, נִיר, נִיר,
גִּילוּ גִיל, גִּיל, גִּיל,
שִׁירוּ שִׁיר, שִׁיר, שִׁיר:
עוֹד יָבוֹאוּ זֵרְעוֹנִים!

ואני סובב בעיגול הגדול ומאות הילדים והילדות הנחמדים, שכל דבור שלהם הוא עברי וכל הערה של המנצח־במחולות שלהם היא עברית, שָרים וחוללים בעליצות ובחֶדוה, והם אוצלים מרוחם גם עלי, ואני שָר עמהם יחד, ומתלהב כמוהם, ועליז כמוהם—ו ע ב ר י ש ל ם כמוהם... וכשהמחול הולך ונמשך, וכשנמשכת השירה, והכל חוזרים על אותו הסבוב, והכל חוזרים על אותם החרוזים, ואני מתחיל להסתובב ולשיר בלֵאות ומתוך הרגל,—נראה לי יותר ויותר, שאך חולם אני. היתכן, שכבר יש באמת לעם הנודד בגולה זה שמונה־עשרה מאות שנה כמה מאות ילדים בארצו ההיסטורית, שנפשם אינה נקרעת לשני חצאים בלתי־שוים? והיתכן, שהלשון המתה קמה באמת לתחיה גמורה אחר שני אלפים וארבע מאות שנה של קבורה־בספרים והיא הולכת וחיה בפי דור שלם?—והאמנם כבר זכינו לדבר שלא היה בתוכנו לעולמים—לבית־ספר בינוני, שהוא כולו עברי, ואף־על־פי־כן הוא כולו אנושי? נפלאות כאלו – כן, נפלאות ממש!—כלום אפשר שתֵעָשינה בימינו ולעינינו?.. או אולי אין כל יום־שבת זה, המאושר שבימי־חיי, אלא חלום, ולמחר איקץ – והנה רק דמיוני המתעה רקם לי על־גבי המסכת של שאיפה רומאַנטית נאה, פרי למוד התנ"ך קריאת „אהבת־ציון", רקמה מוזרה זו, שלא היתה ולא נבראה?...

ואני נשמט בחשאי מתוך העיגול ועומד מן הצד. ואני חולם ולבי עֵר:

ימים יבואו וגימנסיות עבריות כאלו תהיינה לא רק ביפו ובירושלים, אלא גם בצפת ובטבריה, בחיפה ובחברון, ובירושלים תתנוסס אוניבֶרסיטה עברית, ובחיפה יעמוד טֶכניקום עברי, ומאתים אלף היהודים, שיהיו אז בארץ־ישראל, יחיו כולם מעמל־כפיהם, וידברו כולם עבריה, ויהיו כולם אנשים שלמים ועבריים גמורים, – ואז הלא יהיה בארץ־ישראל עם עברי קטן, אבל שלם ברוחו. כלום יש בורים בטראַנסוואַאל יותר ממאתים אלף ומונטינֶגרינים הרבה יותר ממספר זה? – והם ע מ י ם, והם כח מרוכז במקום אחד, והם אילנות ששָרשיהם מרובים וענפיהם לא־מועטים...

„חלומות". „פנטסיות"! „כדבר הזה לא היה עוד בכל העמים ובכל הלשונות ובכל הזמנים"! – ואולם „תל־אביב" זה וגימנסיה זו ודבור עברי זה ושלש מאות הילדים האלה הלא א י נ ם חלום ו א י נ ם פנטסיה לדעת הכל...

והילדים והילדות מוסיפים לסוב במעגל ולשורר בהתלהבות מוסיפה והולכת:

פֹּה, בְּאֶרֶץ־חֶמְדַּת־אָבוֹת, | פֹּה נִחְיֶה וּפֹה נִיצוֹר
תִּתְקַיֵּמְנָה כָּל הַתִּקְווֹת. | חַיֵּי־זֹהַר, חַיֵּי־דְרוֹר.

ואמונתי וברכתי מלַוות את ראש כל התקוות של האומה – את „ישראל הצעיר" הזה, – זו ההתגשמות הממשית של רעיון־התחיה וזה שנוי־הערכים בפועל, שהגלות הכשירתו ושהקרקע הלאומי־ההיסטורי מצמיח ומגדל אותו לגאון ולברכה לעם־ישראל כולו!

(המשך יבוא).

לִילִיעֶנְטַל וְהַשְׂכָּלַת־הַיְהוּדִים בְּרוּסִיָה.

מאת

דוד כהנא.

I.

פתגמו של הקיסר ניקולאי הראשון, כשעלה בשנת 1825 על כסא־המלוכה, היה: „שלטון אחד, לשון אחת ודת אחת לכל יושבי־רוסיה״! —. וכל מחשבתו היתה להשליט את הדת הפראַבוסלאַווית במלוא רוחב ארצו ולהפיצה בקרב בני דתות אחרות כהקתולים, האוניאַטים, היהודים וכדומה, וגם בקרב הכתות הדתיות הרוסיות המרובות. והמיניסטרים ושאר שרי־המלוכה השתדלו למלאות את רצונו בכל נפשם. ראשית מלאכתם היתה להביא את האוניאַטים, שמספרם היה אז כארבעה מיליון ומחצה, תחת כנפי הכנסיה הפראַבוסלאַווית, וכהן אחד אוניאַטי צעיר־לימים ושמו יוסף סימאשקו, שהורם אחר־כך למעלת מיטרופוליט, התחבר אליהם וסייע להם להוציא את חפץ הקיס רלפעולה. ולתכלית זו השיא עצה טובה — להשתמש בהשכלה: ליסד בתי־ספר הרבה בשביל ילדיהם של הכהנים האוניאַטיים, כי על־ידי זה יחונכו הילדים האלה מעט מעט בדת הפראַבוסלאַווית[1]. — ובכלל השתדלה אז הממשלה להכנים גרים בדת הפראַבוסלאַווית, ולתכלית זו עשתה להמקבלים על עצמם את הדת השלטת הנחות הרבה, ולאלה שהתעקשו ונשארו נאמנים לדת אבותיהם, אף־על־פי שהיו אנשים תמימים וישרים, הצרה והציקה מאד[2]. ביחוד הכבידה את ידה על היהודים, עם קשה־עורף מאז, שבאו באש ובמים על קדוש־דתם ומסרו את נפשם על אמונת־אבותיהם. עליהם גזרה גזרות קשות זו אחר זו ומררה את חייהם עד מאד. בשנת 1825 שם הקיסר ניקולאי הראשון לחוק: היהודי, שהרג נפש או שעשה שאר חטאים גדולים, אם קבל עליו את הדת הנוצרית יוקל ענשו. בשנת 1827 יצא חוק ממנו לקחת אנשי־חיל מבני־ישראל[3]. ואז נלקחו לעבודת־הצבא גם נערים רכים פחותים מי״ב שנה. הרבה מהם מתו עד מהרה, והרבה הוכרחו, אחרי שנתענו

---

[1]) על הדברים האלה בפרטות עיין בספר (בעילום שם המחבר) Aus der Petersburger Gesellschaft. 3. Aufl. S. 93. ובירחון Былое, 1906, № 9, стр. 22.

[2]) עיין: Міръ Божій, 1907, № 12, стр. 14.

[3]) כמעט שעלה על כסא המלוכה הביע להמיניסטר של עניני־הפנים את חפצו זה. עיין: Еврейская старина, 1909, № 4, стр. 256.

בענויים קשים, להמיר את דתם. בשנת 1830 יצא החוק: היהודי הבא בברית הדת הנוצרית חפשי הוא מכל מס במשך שלש שנים, והיהודים היושבים בפלך ביסאראביה, כשהם מתנצרים, חפשים הם ממסים במשך כל ימי־חייהם. בשנת 1831 יצאה הפקודה, שלא יבואו היהודים אל תוך גבולות־פינלאנד; בשנת 1832 היה לחוק, שאף לילדים פחותים מי״ח שנים מותר לקבל עליהם את הדת הנוצרית גם למרות חפץ אבותיהם; בשנת 1833 — שלא יוסיפו היהודים לבנות להם בתים חדשים בקאמינץ־פודולסק; בשנה 1836 — שלא יתמנה יהודי לשום משרה ופקודה במאַגיסטראטים שבווילנא ובקיוב; בשנת 1837 — שלא יוסיפו בני־ישראל להאחז בַקוקז ובנפות שמעבר להרי־קוקז; שלא יתעסקו בהובלת משא בעגלות בפלכים, שאסור להם לשבת שם; שלא יאָחזו בערי־קורלאנד שעל חוף־הים וגם — שלא תדרוך כף־רגלם על אדמת הגלילות, ששם מושבות אנשי־החיל עובדי־האדמה; בשנת 1839 — שלא יוסיפו להאחז עוד בביסאראביה; שלא יהיו פקידים ממונים על הפועלים הנוצריים בהעברת עצים וסחורות על פני המים ושלא יתישבו בערים ובעיירות שבתוך מאה ווירסט בתחום־הגבול; ולסוף, בשנת 1840 יצא חוק לענוש בעונש־כסף את האדונים בעלי האחוזות והכפרים, שמתירים ליהודים לדור אצלם.

אנו רואים, איפוא, שמצבם של היהודים ברוסיה בימי ניקולאי הראשון היה רע ומר, כי נרדפו מאד ובכל יום ויום חרד לבם, שמא יחדשו עליהם גזרות חדשות. שונאי־ישראל הרבים הלשינו עליהם לפני הקיסר ואמרו עליהם כהמן בשעתו, כי את דתי־המלך אינם עושים ואינם מביאים שום תועלת להממשלה, ולהפך הם מזיקים לה מאד. סופרי־רוסיה בימים ההם, שלא יָדעו מדת־ישראל כלום, כתבו אז רעות על היהודים וחרפו אותם ואת אמונתם וביחוד את ספרי־התלמוד, ויש מהם שדברו רעות על היהודים ואמונתם בעוד שכמעט לא ראו את היהודים מעולם, עד שאמרו, שהתפילין והציצית הם מין מאכל האהוב ליהודים מאד[1]. ובכלל, כל המרבה בימים ההם לחרף ולגדף את היהודים ואמונתם היה משובח[2]. בשנת 1830 הוציא ראש־הנזירים א. ל. קיארינִי, שהיה פרופיסור בעיר ווארשא, ספר גדול בשני חלקים בפאריז בלשון צרפתית בשם: La théorie du Judaisme, ובו שפך בוז על היהודים ועל התלמוד ואמר, שספר־התלמוד הוא תהו־ובהו בלי צורה, מלא חלומות והזיות ופאַנאטיסמוס — ואת התנ״ך לומדים היהודים על־פי דברי התלמוד ופירושו; שחוב מוטל על היהודי לגנוב מן הנוצרי, ואסור לו להציל את זה האחרון מסכנת־מות, ואם אבד הנוצרי דבר — לא יחזיר לו; ולסוף, שהיהודים צריכים לדם נוצרי בפסח. ולפיכך מי שבא לתקן את דרכי היהודים ומוסרם, חייב הוא להסיר מעליהם קודם־כל את עול־התלמוד; גם צריך לתרגם את התלמוד ללשון חיה, ועל־ידי זה יִוָדע לכל, שערך התלמוד הוא

---

1) על זה התל בהם הסופר הרוסי־העברי יוסף רבינוביץ (עיין מאמרו שנדפס בספר: Новороссійскій Литературный Сборникъ. 1859, стр. 278). אגב: „טעות־גוי" זו מגוחכת הי׳א ביותר אחרי שהתפילין והציצית נזכרו גם בברית החדשה (מתיא, כ״ג, ה׳).

2) עיין במאמרו של מר ש. גינצבורג בירחון .Восходъ, 1896, № 1, стр. 100

אפס. הרבה מן המאמרים היקרים שבתלמוד. שיש בהם הדרכה ישרה להתנהג ביושר ורחמים עם כל אדם שנברא בצלם אלהים, בין שהוא בן־ברית ובין שאינו בן־ברית. לא זכר קיאריני בספרו; ואת כל דבריו על התלמוד לא לקח ממקורם, מפני שהיה בור ועם־הארץ גמור, אלא מספריהם מלאי־הכזבים של אייזנמנגר וסיעתו, שהעלימו בכוונה מכוונת את כל הדברים הטובים והלמודים היקרים והנפלאים שבתלמוד [1]. וקיאריני זה יעץ בספרו ליסד בית־מדרש בשביל רבני־ישראל גם בתי־ספר לילדי־היהודים, ושם ילמדו תנ״ך ולשון עברית ודקדוק, ועל־ידי זה ישפל ערך התלמוד בעיני היהודים [2]. זהו האיש, שממנו יצא רעיון השכלת־היהודים ברוסיה! וקיאריני זה מצא חן ומחסה אצל ניקולאי הראשון כשהיה עדיין יורש־עצר, ואחר־כך, כשעלה ניקולאי I על כסא־המלוכה, קצבה הממשלה בשנת 1889 לקיאריני י״ב אלפים מאלר בשכר תרגום התלמוד ללשון צרפתית [3].

ובשנת 1831, כשהלשין הקוראטור של פלך קאוזן מ. מאגניצקי לפני הקיסר על יושב־הראש בהאקדמיה בפטרבורג אובארוב ועל הפרופיסורים, שבאו מחוץ־לארץ להורות בבתי־מדרש־החכמה שברוסיה, כי הם מפיצים בין התלמידים דעות נפסדות מאד, מטיפים למרידה במלכות ומרבים כתות שונות בעם, — לא שכח להזכיר במלשינות שלו גם את היהודים לרעה ואמר. ש.אף היהודים יש בהם כתות מסוכנות. והם מתנגדים בעקשות כל־כך גדולה להנצרות ביחוד מפני שהם אינם קוראים ואינם יכולים לקרוא את ספרי־דהם, כמו שדורשת האמונה החיובית שלהם, שהרי, ראשית, אינם יודעים את לשונם הקלאסית כמו שהעם היווני של עכשיו אינו יודע את לשון האיליאס [4]; ושנית, רבניהם הקדמונים סרסו בפירושיהם על כל כתבי־הקודש. על־ידי האגדות הכוזבות של המקובלים שלהם ועל־ידי ביאורים מסתוריים, את כוונת הנבואות הברורות על ישו. בשביל המלומדים חברו שני תלמודים: ,בבלי׳ וי,רושלמי׳. הרבנים החדשים ומורי־העם הנוכחים משתמשים במה שאין הלשון העברית ידועה ומוציאים בצורת סדורי־תפלה ספרים שונים, שהם מרגיזים בהתנגדותם להאומות והממשלות הנוצריות, ובהם הם מבארים ביחוד, כמו שהבטיחני בקי בלשון זו, שהמרמה את הנוצרים והמזיק להם מוצא חן בעיני אלהים. ספרים אלה, שהם מובאים מחוץ־לארץ בלי בקורת הגונה, מציפים אותם הפלכים שלנו, שבהם יושבים יהודים (жиды), ועל־כן הם יוצרים אף בקרבם כתות של שגעון (иллюминатство) ממין מיוחד״ [5].

---

[1] על אייזנמנגר וספרו עיין במחברתי „ראש פתנים״, פטרבורג תרמ״ג.

[2] נגד ספרו של קיאריני יצאו יוסט וצונץ (עיין: Zunz, Gesammelte Schriften, I, 271).

[3] צונץ, Gesamm. Schriften, I, 273

[4] דבר־הבל מעין זה כבר אמר ג. פאבסקי: „אחר כתבי־הקודש לא הופיע אף ספר אחד בלשון עברית״ (עיין הקדמתו לספרו: Еврейская Грамматика, Москва, 1822; стр. VII).

[5] עיין: Русская Старина, 1899, кн. III, стр. 624. ובפרטות על מאגניצקי עיין: Исторический Вѣстникъ, 1899, кн. IV, стр. 1098; Русская Старина, 1875, кн. XI, стр. 479. לעיר ריוויל נשלח מאגניצקי בפשעיו.

ענין גדול לענות בו היה התלמוד לשונאי־ישראל בימים ההם. וכל בור וגם חרץ את לשונו עליו לפני הקיסר ניקולאי הראשון ושריו. והם האמינו, שבאמת מלא התלמוד שנאה לכל העמים ורק על־ידו היהודים בודדים במועדם ואי־אפשר להם להתחבר אל הנוצרים ולישב עמהם בשלוה; בעוד שבאמת אף אז גדולה היתה שנאת הנוצרים אל היהודים משנאת היהודים אליהם ומרובים הדברים הקשים נגד היהודים שבספרי־הדת הנוצרים מן הדברים המרים שבתלמוד כלפי עובדי־האלילים (שהרי התלמוד אינו עוסק בנוצרים כמעט כלל, כידוע).

אחר המלשינות הנבערה של קיאריני ומאגניצקי יצא מיד המומר מוויטבסק אשר ממקין וחבר בלשון עברית בשנת 1833 ספר בשם: „דרך סלולה", שבו חרף בור ועם־ארץ זה בדברי־כזבים את התלמוד ואת היהודים ואמר, שבעלי־התלמוד, וכן כל חכמי־ישראל עד עתה, לא ידעו את לשון־הקודש על בוריה, ועל־כן אינם מבינים את פירושם של הכתובים ואת ביאורן של תיבות אחדות בתנ"ך. ואם היו בקיאים בלשון עברית כבר היו עוזבים את דהם כמוהו. בעלי־התלמוד היו, לדעתו, בורים גמורים ואנשים רעים וכתבו דברי־הבל ודברי־רשע, ואם כן כל מי שהוא בעל שכל ותבונה ראוי לו לברוח מן התלמוד ולכפור בדת־ישראל[1].

כששמע הקיסר ניקולאי הראשון את שמע הספר הזה שש עליו כעל סגולה יקרה וצוה להדפיס אותו מיד בלוית תרגום רוסי בצד המקור העברי. ואמנם נדפס הספר ההוא בפטרבורג בשנת 1835, והרבה אכסמפלארים ממנו נשלחו לכל ראשי כהני־הנוצרים ברוסיה למכרם או לתתם במתנה לבני־ישראל, כדי שיקחו מוסר ולא יקשו עוד את ערפם. ספר תפל זה עשה רושם גדול על לב הקיסר ויועציו הרבים וגרם אז לצרות רבות וגזרות רעות על ישראל.

בשנת 1837 התחיל להדפס בלונדון ספר חדש נגד התלמוד בלשון אנגלית בששים פרקים, ושמו Old Paths או Nethivoth Olam („נתיבות־עולם") מאת מאק קויל (Mc Caul), נוצרי מלדה ממדינת־אירלאנד. ומיד נתרגם ללשון אשכנזית ונדפס בשנת 1839 בפראנקפורט־דמיין, ואף נתרגם עברית על־ידי יהודי מומר סטאניסלאב הוגה (Stanislaj Hoga) ונדפס בלונדון בשנת 1848[2]. בספר „נתיבות עולם" צבר ואסף המחבר כל מה שאפשר היה למצוא בתלמוד מן הבלתי־נאות לפי רוח הזמן החדש והעלים עין מכל הטיב שבו, כדרכם של כל צוררי־התלמוד מאז ומעולם[3]. ובכלל השפיל את כבודה של אמונת־ישראל

---

[1]) נגד הספר „דרך סלולה" חבר ריב"ל את ספרו „ימין צדקי", שבו הראה לכל, שהמחבר ממקין הוא ריק מכל חכמה וידיעה. הספר „ימין צדקי" נדפס בווארשא בשנת תרמ"א.

[2]) שמו של המומר הזה נודע לנו ע"י הספר „בית הספר", הוא רשימת־ספרים מאת מ. רוסט (M. Roest), עמ' 366 (ועיין גם „אוצר־הספרים" לר' אייזיק בן יעקב, ערך „נתיבות־עולם", וגם Jewish Encyclopedia, VIII, 396, s. v. Mc Caul. המערכת].

[3]) נגד הספר „נתיבות עולם" יצא ריב"ל בספרו הנודע „זרובבל", שבי הרס את דברי מאק קויל עד היסוד. גם הרב דייטש יצא נגד „נתיבות עולם" וכתב מאמרים אחדים נגדו בלשון אשכנזית ובטל את רוב דבריו, עד שהמסיתים באנגליה ראו צורך בדבר להוסיף לו עוד שם אחר „אמרי אמת", כמו שעושה המון־העם בתור סגולה לחולה מסוכן...

בעיני רבים מחכמי העמים בחוץ־לארץ, וגם באדמת־רוסיה הכו דבריו שורש פורה ראש ולענה ושם ישראל היה לחרפות על־ידו ימים רבים.

והמרד של שנת 1830, שמרדו הצרפתים במלכם קארל העשירי, החריד מאד את הקיסר ושרי־המדינה, ועל־כן החליטו לבנות חומת־סינים מסביב לאדמת־רוסיה, כדי שלא תפרוצנה אליה מחשבות זרות ודעות חדשות וחפשיות מחוץ־לארץ הן בעניני האמונה והן בהנהגת המדינה. הם החמירו את הצֶנזורה של הספרים החדשים בלשון רוסית ובלשונות אחרות והשגיחו עליהם בשבע עינים, שלא יבוא בהם חס־ושלום רעיון חדש או אפילו רק מלה חדשה, מעין „חירות", „אורגאניזאציה", „דעת־הקהל" וכדומה, והרבה ספרים חדשים נאסרו לבוא בקהל כמעט על לא־דבר; גם שמו מחסום לפיהם של העתונים, שלא יֵצא מהם הגה שלא כהוגן[1]. ובכלל השתדלו להמעיט את מספרם. הגראף אובארוב, שהיה בשנת 1833 שר־השכלת־העם וראש לכל הצֶנזורים המרובים שהיו אז ברוסיה, היה לפנים נשיא־האקדמיה למדעים, והיה אדם מלומד ויָדע כמה לשונות, וביותר–לשון אשכנזית, עד שגֶטֶה הִלֵל במכתבו את סגנונו האשכנזי של אובארוב[2], ובכלל היה מקודם ליבּיראל; ואולם כשנתמנה לשר־ההשכלה נסוג אחור ונהפך לאיש אחר, והוא הוא שיָצר אז את הפתגם הידוע: „פראבוסלאוויה, שלטון־יחיד ועממיות". וכשבקשׁוהו כמה אנשים, כמעט שהיה לשר־השכלה, שיתן להם רשות להוציא עתונים רוסיים בזול בשביל המון־העם, דחה את הבקשות הזה ואמר, שלא טוב הדבר, שהקריאה והעבודה הספרותית, שהיו קודם נחלת השדרות העליונות בלבד, הולכות ומתפשטות אף בתוך השדרות הבינוניות ואף למטה מהן; ובכלל ספרות בזול להמון מביאה הפסד להשכלה האמתית יותר מרֶוַח[3]. ואולם אין להאשים את איבארוב על שיָצא נגד הוצאת עתונים בזול, כי בימי ניקולאי הראשון היה העיקר, שהכפתורים של אנשי־החיל יאירו יותר מן המוח של המון־העם[4].

לא לפלא הוא, איפוא, שבשנת 1836 יצאה הממשלה „לזקק ולטהר" את ספרי־ישראל הישנים, שנדפסו זה כבר, מכל „שמץ ודופי", כמו שעשתה בימי־הבינים הכנסיה הקתולית באיטליה. ובקורת הספרים הישנים נמסרה לידי הרבנים מטעם הממשלה, והם, מפחדם, שמא לא יצאו ידי חובת הבקור כל צרכה, בחרו להם את הדרך היותר בטוחה: לדון כל ספק קל שבקלים בענין זה לחומרה. וכך „עשו הרג רב ואבדן בכל הספרים היקרים, על כל דף קרחה, ובכל עמוד מחיקה"[5]. ולפעמים מחקו מאמרים שלמים, שלא ידעו את פירושם,

---

[ובשנת 1847 יצא בלונדון נגד ספר זה חבור עברי בשם „נתיבות אמת" מאת הרב האנגלי ר' יהודה מידלמאַן (Middleman), ובאותה שנה יצא ספר זה בתרגום אנגלי מאת מ. ה. ברסלוי. עיין Jew. Encycl., VIII, 396, ושם, שם, עמ' 545, ערך Middleman. המערכת].

1) עיין: Отечественныя Записки, 1883, кн. XI, стр. 45; Русское Богатство, 1905, кн. X, стр. 50.

2) עיין: Aus Der Petersburger Gesellsch., S. 199.

3) עיין: Русское Богатство, 1905, кн. X, стр. 74; Образованіе, 1907, кн. X. стр. 84.

4) עיין: Образованіе, 1907, кн. IX, стр. 56.

5) עיין „שרשי לבנון" לריב"ל, עמ' 294.

ובפרט אם היו בהם המלות: מין, גוי, יון, אדום, וכדומה[1]. הרבה ספרים יקרי־ערך עלו אז על המוקד ונשרפו באש. ומלבד זאת בטלה הממשלה אז יותר מעשרים בתי־דפוס של היהודים[2], ורק שלשה נשארו בארץ: בווארשא, בווילנא ובז׳יטומיר.

II.

בצוק־העתים הזה לבני־ישראל ברוסיה יָשב בעיר קְרֶמֶנִיץ החכם הנודע ר׳ יצחק בֶּר לווינזון, והוא נועז לדבר טיבות על היהודים לפני הקיסר ניקולאי ולפני השרים, שֶׁיָשבו ראשונה במלכות, ועמד לימין אחיו האומללים. ואלה תולדותיו בקצרה[3]:

בשנת 1785 נולד ריב״ל בקרמניץ בפלך ווהלין, וכשהיה כבן עשר היו כל כתבי־הקודש שגורים על פיו. אחר־כך למד תלמוד ומדרש וספרי־מחקר של חכמי־ישראל והצליח בלמודיו מאד, גם ידע את לשונות העמים: אשכנזית, רוסית, יוונית וצרפתית. בשנת 1812 נתמנה ריב״ל למליץ ומתרגם אצל הגֶנֶראל גירס, שהיה אז קומֶנדאנט בעיר ראדזיוויל. מריב עבודתו הרוחנית והגופנית חלה אז ריב״ל. וכשֶקָם מחליו עזב את עיר־מושבו והלך למצוא מחיתו במדינת גאליציה. ושם התרועע עם גדולי החכמים שהיו בה אז: ר׳ שלמה ליב רפופורט (שי״ר), ר׳ נחמן קרוכמאל, אליעזר לאנדוי, י״ל מיזיס וכדומה. בעיר טארנופול התוַדע אל החכם הידוע בקירות השכלת היהודים, ר׳ יוסף פֶּרל, שהיה אז המשגיח על בית־הספר העברי בעיר זו, שנוסד על־ידו ובמשען־כספו[4].

בשנת 1817 שב ריב״ל לרוסיה והיה מורה לבני־הגבירים בקְרֶמניץ, ברדיטשוב וטולטשין, וכשהתרופפה בריאותו נתישב בשנת 1822 ישיבת־קבע בעיר מולדתו קרמניץ, שלא עזב אותה עוד[5]. ומאז תקפה עליו מחלה של חולשת־הגוף ולא עזבה אותו כל ימי חייו. הרבה שנים שכב ריב״ל על מטתו ולא מש ממנה וישב מחוץ לעיר, במקום שהדירות בזול — כי היה כל ימיו עני ודל — וגם אין שם רעש של המון אדם רב, ושם שכב על מטתו וקרא והגה בספרים שונים, ולפעמים קם וכתב את חבוריו המרובים. — כל היום חשב ריב״ל איך להטיב את מצב־השכלה בין היהודים ברוסיה, כי בית־הספר, שיסד פֶּרל בעירו בשביל נערי בני־ישראל, עשה עליו רושם גדול, ואמר בלבו, שטוב לפתוח בתי־ספר כאלה בהרבה ערים ברוסיה, במקום שאוכלוסי היהודים

---

[1]) אמנם, פחד הרבנים לא היה לשוא, כי מיד אחרי שיצאו הספרים העבריים מתחת הבקורת של הרבנים קמה רדיפה חדשה על הספרים הישנים והחדשים של היהודים על־ידי המומר ליפס, שהיה לצנזור בפקודת הקיסר ניקאלאי הראשון והלשין מחדש על ספרי ישראל, ובשנת 1848 יצאה פקודה חשאית חדשה לבקר את הספרים האלה עוד הפעם על־ידי הצנזורים של הממשלה. עיין: Еврейская Старина, ועיין גם Восходъ, 1901, кн. VI, стр. 132 1909, кн. III, стр. 112.

[2]) עיין: Евр. Старина, 1909, кн. IV, стр. 251 ו„שרשי לבנון״, עמ׳ 295.

[3]) תולדות ריב״ל באריכות עיין „ספר הזכרונות״ לנתנזון, ווארשא תרל״ה.

[4]) עיין „כנסת ישראל״ לרש״י פין, עמ׳ 495.

[5]) כך אמר ריב״ל במכתבו בשנת 1847: „זה עשרים וחמש שנה, אשר לא דרכה רגלי מביתי חוצה״ (עיין אגרות ריב״ל, עמ׳ 4).

מרובים, ועל־ידי זה יהיו מוכשרים לקבל שווי־זכיות ככל העמים, כי העכוב תלוי באמת רק בנו ולא בממשלה. ובשנת 1823 הגיש ריב"ל מכתב־בקשה בלשון אשכנזית אל הנסיך הגדול קונסטאנטין והציע לפניו ליסד בתי־ספר לבני־ישראל ברוסיה וגם בתי־מדרש למורים [1].

בשנת 1836 נדפס בווילנה ספרו „תעודה בישראל", ושם השתדל ריב"ל להראות בראיות מרובות מדבריהם של חכמי־ישראל וספרי קדמונינו, שהכרח הוא לאדם מישראל לדעת תחלה את כתבי־הקודש על־פי פשוטם ואחר־כך ילמוד את המשנה והתלמוד, גם הכרח הוא לדעת את הלשון העברית ודקדוקה, הכרח הוא לדעת לשונות שונות ובפרט את לשון־המדינה, הכרח הוא ללמוד מלאכה גם לעבוד את עבודת־האדמה, וכדומה [2]. בראש ספרו זה שר שיר לכבוד הקיסר ניקולאי ונתכבד ממנו במתנה של אלף רובל בעד עבודתו ועמלו לטובת עמו. הספר „תעודה בישראל" עשה רושם גדול על היהודים במערב־רוסיה, ובעיר ווילנה חתמו עליו עד ס"ב אנשים משכילים, והרבה צעירים בליטא התחילו על־פיו ללמוד את דקדוק הלשון העברית ואת התנ"ך על דרך הפשט וגם את הלשונות החיות ואת המדעים. אך על היהודים החסידים שבדרום־רוסיה, וכן על הלומדים הארוקים שבליטא, לא פעל הספר הזה כלל, כי חשבו את ריב"ל לאפיקורס ואת ספרו לספר פסול, שאסור לקרוא בו. והתרעמו עליו מאד, גם נחשב בעיניהם כפאַקטור של הממשלה מפני שהחניף להקיסר ניקולאי הראשון והלל את הטובות שעשה לבני־ישראל, בעוד שבמת נגזר עליהם בימיו גזרות רעות הרבה, כמו שראינו למעלה.

בשנת 1837 נדפס בווילנה הספר „אפס דמים", שכתב ריב"ל נגד עלילת־הדם, שנתחדשה אז על היהודים בעיר זאסלאב. והד"ר לֶווה תרגם ספר זה לאנגלית. בשנת 1839 הוציא ריב"ל לאור בווילנה את ספרו „בית יהודה", ובו נסה להשיב על נ"ה שאלות, שנשאל מאת השר אמנויל ליפן בדבר אמונת־היהודים ובדבר התלמוד והמוסר שלו והשקפות היהודים על הנוצרים, וכדומה [3].

בשנת 1831 שלח ריב"ל מכתב ארוך להמיניסטר ליוון בלשון אשכנזית, שהחזיק כמה וכמה גליונות, ובו הרבה לדבר על כל הנוגע להשכלת היהודים ותקון דרכי חייהם [4]. ובשנת 1836 ערך ריב"ל מכתב־בקשה בלשון אשכנזית אל הקיסר ניקולאי הראשון, שתכנו הוא: דרכי החנוך לשם השכלת נערי בני־ישראל היו עד עתה בשפל־המדרגה והם צריכים מאד לבתי־ספר רבים כדי שיגדלו ויהיו לאנשים מועילים לארץ־מולדתם על־ידי מלאכה ועבודת־הצבא תעתועי־ההבל, שעשו פרי זה לא כבר על שדמות החסידות. לא יֵרָאו ולא יִמָּצאו בהם אז. המורים יבינו את אשר לפניהם בדרכי החנוך וההשכלה

---

[1] עיין „כנסת ישראל" לפין, עמ' 635.

[2] בספר זה הרְאה ריב"ל רק בקיאות, אבל לא חדש בו כלום, כי לא היה מוכשר לחדש דבר במדע.

[3] השם „אמנויל ליפן" הוא שם בדוי, שנברא לשעתו („פלוני אלמוני"). עיין אגרות־ריב"ל, עמ' 17.

[4] שם, עמ' 18.

וישתדלו להלהיב לב עמם לעשות הטוב והישר בעיני אלהים ואדם [1]. ומיד, בכ״ב לחודש דצמבר אותה שנה, קבל ריב״ל תשובה מן הקיסר על מכתב־הבקשה, „והיתה תשובתו בחסד ורחמים ובדי בטחון ותקוה טובה" [2]. אבל אף אחר תשובה של חסד זו לא פסקו הגזרות הרעות והרדיפות על היהודים, כי מלבד שלא נפתחה כל ארץ רוסיה לפניהם, עוד טִלְטְלוּ אותם בתחום־מושבם ממקום למקום, ומכמה ערים וכפרים גורשו בלי חמלה.

ובעיר ריגה יָשבו היהודים מכבר ושם היו להם בית־תפלה ובית־קברות ואין איש מוחה בידם. אך בשנת 1797 פקד הקיסר פויל, שירָשמו שמות היהודים בתוך תושבי העיר. ואולם פקודה זו לא מצאה חן בעיני ראשי־העיר הנוצרים האשכנזיים, ואחרי שהיו מוכרחים לקיים את מצות הקיסר מצאו תחבולה נפלאה להפטר ממנה ומן היהודים כאחד. הם בחרו אנשים אחדים מבני־ישראל, דלים ואביונים, ורשמו אותם בתור תושבי מגרש שלוק, שהיה רחוק מריגה חמש פרסאות ובאמת לא יָשבו בו היהודים הללו, ואחר־כך הודיעו להממשלה, כי יהודים בריגה אַין ורק בשלוק נרשמו יהודים אחדים. כשנודע דבר זה להיהודים בריגה הגישו עליו קובלנה בערכאות ואמרו, כי שקר הדבר: היהודים הם תושבי־ריגה מכבר ויש להם שם בית־תפלה ובית־קברות עוד משנת 1740, ולא תושבי מגרש־שלוק הם [3]. אך בין כה וכה לחצו ראשי־העיר את היהודים ולא נתנו להם לעסוק שם במסחר ולשבת במנוחה בתוכם. אז בחרו היהודים בריגה בשנת 1816 ששה אנשים מהם ונתנו בידם כסף כדי שישתדלו אצל הממשלה לטובתם [4]. אבל הנוצרים ראשי העיר ריגה קראו לעזרתם את הסוחרים הנוצריים הרוסיים ושכרו איש אחד בפטרבורג, שישתדל שם, שלא תהיה רשות ליהודים לשבת בריגה [5]. וכך נמשכו המשפט והריב בין ראשי־העיר ובין היהודים כמה שנים, והיהודים, שעלה מספרם אז לערך 277 נפש מלבד הנשים והטף [6], תלו בשנת 1838 בין השמים ובין הארץ ולא ידעו מה יהא בסופם.

ובאיתה שנה עבר המיניסטר אובארוב דרך ריגה. אז מצאו היהודים לטוב לפניהם להגיש לו מכתב־בקשה, שהממשלה תתן רשות לפתוח בריגה על חשבונם בית־ספר בעל שתי מחלקות בעד נערים ונערות, יבו ילמדו הילדים דת־ישראל בסדר נכון, ואת התנ״ך ילמדו עם באורו של מֶנדלסזון בלשון אשכנזית. גם ילמדו בו את הכתב ואת הדקדוק של הלשון הרוסית. המורה והמשגיח יהיה איש עברי משכיל מחוץ־לארץ והמורה השני יהיה איש נוצרי. בקשה זו מצאה חן בעיני אובארוב, שהחליט על פיה, שיהודי־ריגה עולים בהשכלתם על אחיהם ברוסיה. ביחוד מצא חן בעיניו מה שבפרוגראַמה שלהם לא

---

1) ספר־הזכרונות, עמ' 12.
2) שרשי־לבנון, עמ' 295.
3) עיין: Allgemeine Zeitung des Judenthums, 1856, № 13, S. 171. ועיין גם Busch, Jsraelitischer Kalender, 1843, S. 44.
4) עיין: Восходъ, 1885, кн. 7, стр. 66.
5) עיין: Еврейская Библіотека, томъ V, стр. 16.
6) עיין: В. О. Леванда: Полный Хронологическій Сборникъ, стр. 474 и 516.

היתה אף מלה אחת בדבר התלמוד, שלדעתו, כמו לדעתם של כל שרי־הממשלה אז, עמד לשטן להשכלת־היהודים ולהסרת־הדת. אולם היהודים עשו את כל הדבר הזה בכוונה מיוחדה: אם יְאַשֵׁר הקיסר את בית־הספר, הרי ישארו היהודים תושבי־ריגה וראשי־העיר הנוצריים לא יוכלו עוד להצר להם ולגרשם.

המינוסטר אובארוב הגיש בקשה זו לפני הקיסר. והיא אֻשַׁר וקיים את בית־הספר להיהודים בריגה. ואמנם, דבר זה גרם, שאף דברי־משפטם עם ראשי־העיר נגמר לטובתם. ובשנת 1839 נוסד בית־ספר זה בריגה ולמנהל ומורה נבחר יהודי אשכנזי בעל השכלה עליונה מחוץ־לארץ, הד״ר מ נ ח ם בר׳ יהודה ל י ל י ע נ ט א ל. בחירה זו נעשתה על־פי הצעתו של הד״ר פיליפזון ממאַגדיבורג;

הד״ר ליליענטאל נולד בעיר מינכן בששה לנובמבר, שנת 1815. שם, במינכן, גמר את האוניברסיטה בשנת 1837 בתור ד״ר לפילוסופיה. כשבא ליליענטאל לריגה היה עוד צעיר לימים, בן כ״ד שנה, רווק, זקנו מגולח, גם היה כבד־פה מעט[1]. ידיעותיו בלשון עברית, בתלמוד ובספרות־ישראל שאחריו היו מצומצמות מאד, וגם את הפילוסופיה ידע רק מעט[2].

בט״ו ליאנואר, שנת 1840, נפתח בית־הספר בריגה וליליענטאל דרש אז בלשון אשכנזית לכבוד המאורע ונתכבד אחר־כך בטבעת משובצת אבן יקרה מאת הקיסר. בעת ההיא בקש ליליענטאל מן המיניסטר אובארוב, שיתן לו רשות להקדיש לו את הדרשות, שידרוש בבית־הכנסת בריגה בלשון אשכנזית, כי עדת־ריגה בחרה בו להיות גם מטיף לבני־ישראל, ואיבארוב מלא את בקשתו וכתב לו מכתב מלא תודה מיום 31 ליולי שנת 1840 לאמר: „ראוי ונכון, שגם אחיך בני־אמונתך יכירו את המחשבות, שהממשלה חושבת עליהם, הכרה נכונה כמו שאתה מכיר אותן. ודבר זה אפשר להשיג רק על־ידי השכלה מושכלת, והיסוד המוצק לזה כבר הונח על־ידי יִסוּד בתי־ספר עבריים בערים אחדות של ארץ רוסיה״[3].

את בית־הספר בריגה נהג ליליענטאל בסדרים טובים, דרשותיו היו מקובלות על העם, את יסודות־האמונה הורה ככהן ומורה לנערים גם לנערות, את עבודת־הצבור עבד באמונה, ושמו היה נכבד בעיני עדתו וגם השרים הנכרים היו באים לשמוע את דרשותיו. רבים ממשכילי־ווילנה, ששמעו את שמעו הטוב ואת אשר הוא עושה בריגה, קראו לעזרתו מרחוק ורבים מהם פנו אליו במכתבים, ובתוכם היה גם הסופר־הידוע ר׳ מ ר ד כ י א ה ר ן ג י נ צ ב ו ר ג[4], וכך נתפרסם שמו של ליליענטאל ברבים.

(עוד יבוא).

---

[1]) עיין בספר „חזון למועד" מאת ב נ י מ י ן מ א נ ד ל ש ט א ם, כרך שני, מכתב ט׳, עמ׳ 19.

[2]) עיין במחברת יקרת־המציאות „מגיד אמת" מאת „אלמוני יונה בן אמתי" (עמ׳ 5), שהיא באמת מעשי ידי הסופר הנודע ר׳ מ ר ד כ י א ה ר ן ג י נ צ ב ו ר ג (עיין: J. Fürst, Bibliotheca Judaica, II, 335).

[3]) עיין: Allg. Zeitung des Judenthums, 1840, № 37, S. 527.

[4]) עיין: Пережитое, II, 289 ו„מגיד אמת", עמ׳ 5.

„אֱלֹהַּ כַּרִים!"

דראמה בשלש מערכות

(המשך).

מאת

ל. א. אורלוף.

מחזה עשירי:
צפורה ופוגל.

צפורה (נגשת אל פוגל ושמה את ידה על ראשו): שלום לך, פוגל! עוד לא התראינו היום.

פוגל (עצוב; בלי שירים את עיניו אליה): שלום.

צפורה.—אמור לי, מה הוא דבר הפולמוס, שהיה לך זה עתה עם הדרוויש הזקן?

פוגל.—אילו הייתי מתחיל לספר לך, מוכרח הייתי להתרגז שוב... כמו בשעה שדברתי עמו.

צפורה (בקול רך): לא, לא, פוגל. לא צריך להתרגז (יושבת על-ידו על קצה-כסאו): לא צריך... הוי, מסכני! כמה גרו את עצביך הפראים האלה! למנוחה שלמה במשך חדשים אחדים אתה זקוק... (מכסה את שכמו בכנף אחת של המאנטילה שלה): ספר, איפוא.

פוגל (צחוק קלוש מתמלט מפיו): כמה מגוחך! כסתה אותי בכנף המאנטילה—וספר לה, כיצד רועים גונבים תפוחי־זהב ושוברים הרכבות רכות.

צפורה.—אם אין נושא זה מתאים לכנף־המאנטילה, ספר, איפוא, במה לא ישרתי בעיניך.

פוגל.—את ישרת בעיני, אבל אני לא ישרתי בעיני עצמי.

צפורה.—כבר אמרת לי הרבה פעמים מעין זה (ברגש): פוגל! אילו ידעת, כמה יכאב לבי לראותך אכול עצב ומרה־שחורה כזו בעודך כל־כך צעיר! אילו ידעת, כמה...

פוגל.—אני יודע ומאמין...

צפורה (לוחשת בביישנות): הגם... הגם באהבתי העזה אליך אתה מאמין?

פוגל—(בקרירות): אין לי שום יסוד להטיל בה ספק.

צפורה (לוחשת בהתרגשות ביישנית): אהבני, אהבני, פוגל!.. אנו נהיה מאושרים... אהבני... אני... אני... משביעה אותך...

פוגל (בצחוק קלוש): חהחחה! היא משביעתני... ממש כהערביים. ואני אשביעך, שלא תאהביני ולא תוסיפי גם לחשוב עלי.

צפורה (בדאבון): פוגל! האומנם... אינך מבין אותי? האומנם לא אהבת מימיך?

פוגל (שוב גחוך קלוש עובר על שפתיו): אהבתי... (הפסקה קצרה): בניו־יורק היה הדבר. שכרתי לי חדר בביתה של אשה אלמנה סכסונית אחת, שהיתה לפנים באיזה מנזר קתולי ושהרפתקאות משונות הביאוה עד עיר־העשן. ולה בת יפה ולבת בולדוג ברוד... (קולו משתנה פתאום ונעשה צוהל): ונאהב שלשתנו: האם אהבה, שאשק את ידה ושאמלא את כוסה תה עם סטְרוּאבריי־גֶ׳ם דוקא בכבודי ובעצמי, הבת אהבה אותי ואני אהבתי... לענות את הבולדוג הקטן. אהה! מה קשים ואכזרים היו הענויים שעניתיו ממש נורא לספר! הייתי צובט אותו, מורט, מרסק, הייתי נותן את אזניו אל בין שניו ומקמץ אותן בחזקה... והוא היה מילל בליל כל־כך עלוב, כל־כך קובל ומבקש רחמים... (מחייך): בוודאי חשבני לאיזה טורקבימאדה...

צפורה (לופתת את צוארו; אינה יכולה להבליג על התרגשותה): עני, עני גם אותי... כמו את הבולדוג... אבל... אבל...

פוגל.—על מה זה ולמה אענה עלמה טובה וחביבה כמוך?

צפורה.—ואם טובה אני, מפני־מה לא תאהבני?

פוגל (נוגה): לאהוב... (שוב גחוך קל נראה על פניו): לאהוב, את אומרת. נו', טוב. אבל מאימתי נתחיל לאהוב זה את זו? יהא מיום א׳ לחודש אפריל.

צפורה (מרימה את ראשה ומביטה עליו כמשתוממת): מפני־מה דוקא מיום זה? הן בא׳ לאַפריל משקרים.

פוגל (בחיוך): אבל הן גם זה שקר יהיה, יקירתי (צפורה מורידה בעצב את ראשה): ודעת את, צפורה, במה נזכרתי עכשיו?-בספורו של אחד מן הסופרים הרוסיים מלגלגת גבורה אחת לשמות־המשפחה, שנגזרו משמות־הצפרים. גם לנו לשנינו שמות צפרים.

צפורה.—ובכן?

פוגל.—ובכן, מגוחכים אנחנו.

צפורה (עצובה): המגוחכת היא בוודאי רק אני.

פוגל.—עוד דמיון אחד ראוי לתשומת־לב מצאתי: שמי שמריהו ואני נושא משרת־שומר.

צפורה.--הלא רק מקרה הוא.

פוגל (תפוש מחשבות): כן, כן... אבל מה בצע?..

(צפורה רואה מבעד לחלון אנשים באים והיא מתנשאת מעל כסאו של פוגל).

מחזה אחד־עשר:

הקדומים, ברונסקול, יונטר וקלמן.

(ברונסקול, יונטר וקלמן נכנסים שלשתם דרך הדלת של נוכח; ברונסקול נושא חבילה תחת זרועו.—קלמן שב מן העבודה. פניו מאובקים ומכוסים זעה, בכנסיו ישנים ביותר, כובע גדול של קש מכסה את ראשו ומעדר על שכמו; בידו הוא נושא בקבוק קטן של יין־שרף; מיד אחרי שנכנס הוא מניח את הכובע, המעדר והבקבוק על הרצפה אצל הספה, מסיר את הכובע

הרגיל שלו מעל המסמר שעל הקיר וחובשהו לראשו; אחר־כך הוא הולך אל החצר לרחוץ את פניו ובחזירתו הוא מחליף את נעליו בסנדליו.—מתחת לשתי אצילות־ידיו של יונטר שני צרורות גדולים של ספרים ועל צוארו — קרן־משולשת גיאומטרית. הוא עיף ויגע. זמן־מה אינו יכול להחליט, להיכן יניחם. לסוף הוא מנסה לסדרם על הכסא העומד מתחת לאצטבה — וחלק מהם נופל על הרצפה; הוא מסיר מעליו את ה„הלמט", מנשב בו על פניו, מנגב את זעתו ומנשם בכבדות. אחר־כך הוא יושב אל השלחן, פותח ספר ומעיין בו בקמיטת־מצח ובנשיכת־שפם).

ברונסקול (משליך את החבילה ברוגז על השלחן): חזיז ורעם! יום של גנוסיא הזמין להם האשמדאי! פתחו לחמשה רגעים את הפוסטה, כך, „לשם פְּלֶזִיר"—וחזרו וסגרו אותה.

צפורה (כל הזמן, עד סוף המערכה, היא שרויה בעצב חשאי): ובכן לא שלחת? אתה רואה בעליל, אדוני ברונסקול, שההשגחה העליונה עצמה משתדלת בדבר, שתקרא באזנינו את יצירתך.

ברונסקול (מתוך קצת פזור־נפש): כן, כן. רואה אני שכן הוא (מתרכז): והכן היא נעמי? האומנם לא באה?

צפורה.—לא, היא באה ביחד עמי ולבדה הלכה לטייל.

ברונסקול.—ובכן בוודאי תשוב עד מהרה?

צפורה.—אני חושבת שכן (יושבת על הדרגש).

יונטר (שקוע ראשו ורובו בספר־המדידה שלפניו): מממ... (בקול לא־רם, אבל ברור ומפורש): „הקו הישר הוא הדרך היותר קצרה בין שתי נקודות" (צל של גחוך עובר על שפתיו): המ... והקו השחור הוא גם־כן הדרך היותר קצרה...

קלמן (רחץ כבר את פניו והחליף את נעליו בסנדליו. עכשיו הוא נגש אל פוגל ומצליף על שכמו): יושב לך אתה, שמריהו, ומשקיף מסביבך כ... כמין אנדרפתא, רחמנא ליצלן, ו... ולא כלום! כאילו היום הוא סתם יום, שלא נשתנה משאר ימות־השנה. והיום נתרחש בחיינו מאורע גדול... גדול, שמריהו, לפי שהבאתי דבר אחד עמי. מצא־נא את הדבר!

פוגל (בלי גחוך): ראש וקורקבן צלויים של ערבי.

קלמן.—אה, שמריהו! תמיד אתה מתפלל רק בנוסח אחד: תמיד רק רועים וערביים, ושוב רועים ופלחים... נוסח אחד לשבתות, לימים־טובים ולתעניות... ואפילו היום, יום של חול־המועד, שבו שנויים, נוהגים, כידוע, אינך רוצה לשנות ממנהגך. ולעומת זה דייחים אדוננו יודע להבדיל בין קודש לחול: לכבוד יום־המועד נתן לי, לזקן־פועליו, בקבוק של יי"ש כשר לפסח, אבל יי"ש!...

פוגל.—ולפועלים הצעירים לא נתן כלום?

קלמן.—לא כלום! אַבְּעֲדַן [1], כמו שרגילים לומר הערביים שלך. הרי אמרתי לך, שהוא יודע להבדיל בין קודש לחול, בין משכיל קאמניץ־פודולי בא־בימים ונשוא־פנים ובין אורחים־פורחים, שכל עיקר ביאתם לכאן אינו אלא בשביל להפוך את הקערה על פיה... (בהתפעלות): אבל זוהי טפת יי"ש, הנני להשמיעך, שמריהו... עדית! מובחר

---

[1] בשום אפן לא.

מן המובחר !... אין ספק לפני, שבעל משרפות־היין גנב טפות אחדות מן היין המשומר וּמְסַכֵּן אל תוך זה המשקה החביב.

פוגל (בקרירות): כאן הוא, תחת ידך ?

קלמן.—כן, הבאתיו עמי, אלא שאין פקק לבקבוק. כל הדרך מן הפרדס עד הנה נשאתיו סתום באצבעי ודרך הליכה הייתי מוציא אצבע זו ומלקק, מוציא ומלקק, מה שלא יאה כלל וכלל, חושב אנכי, למשכיל קאמניץ־פודולי נשוא־פנים (יושב אצל פוגל אל השלחן).

צפורה (לברונסקול): וכי בקרוב אומר אדוני להתחיל בקריאת הפואימה?

ברונסקול (בנמוס דק): עוד מעט, גברתי: תבוא נא רק נעמי. (ליונטר): לך־נא, נח, והבא בין כך וכך קומקום־תה (לצפורה): אוהב אני, שבשעת־קריאה תהא עומדת אצלי כוס של תה חמה ומעלה אֵד (ליונטר הקם מלפני השלחן): ומה? בְּחָלִין הראך את המימוזה?

יונטר.—לא. עסוק הוא יותר מדי: אבותיו באים הנה אחר הפסח. אלא שנתן לי ספרים טובים מאד למחקר־הצמחים בכלל וצמחי־המזרח בפרט, וכמו־כן הבטיחני להראות את המימוזה וגם אילנות אחרים המצויים בארץ כשתהיה לזה הזדמנות (הוא מוציא מתחת שלחן-הכתיבה קומקום של פח לא-גדול ומעושן ויוצא דרך הדלת שלנוכח).

ברונסקול (מנענע בראשו כלפי יונטר, בקורטוב של בטול): בן־אדם! זוחל ורוחש לו בספריו סחור־סחור לכרם־החיים ואל הכרם עצמו לא יקרב.

צפורה (באנחה): קיר־ברזל גבוה מקיף את כרם החיים.

קלמן (כל העת עד הנה דבר בחשאי עם פוגל): נו, ועכשיו מה?

פוגל.—ועכשיו החלטתי – לירות! פשוטו כמשמעו (חורק בשניו): להרוג ולאבד! (סקמץ אגרופו): אני אראם את תנואתי! אחת משתי אלה: או אני אבלע קטניה רותחת– ויבוא קץ לכל המשחק הטפשי הזה, או במגרש הקטן, שמשוכת־חדק לו, לא תִמָצא אף פרסה ערבית!

קלמן.—יפה דרשת, חה־חה־חה! או קטניה רותחת, או... פרסה ערבית, חה־חה־חה!... כנראה, חזרת כבר מדעתך, שהערביים הם האֶלֶמנט היותר מוכשר להגשמת האנארחיות?

פוגל (בתרעומת קלה): אנארחיות... הלא צריך להבדיל בין אנארחיות ובין סתם הפקרות ואכזריות מתובלות בערמומית ורמאות, שאך להן מוכשרת נפשו של הערבי! (בהתרגזות): לך, קלמן, קשה גם לשער, עד היכן יכולה להגיע אכזריותי בשביל דרכם לילך ולהזיק, שהיתה להם לטבע שני. אתה גונב תפוחי־זהב–גנוב! חמדתָ באוּלָרִי הקטן–(חורק בשניו): גנוב גם אותו, רמש נאלח!... אף כי... ממי מצאת לגנוב, פרא־אדם וחדל־אישים? – הרי צריך אני לאולר לא פחות ממך... אבל לשבור הרכבות רכות ולעקרן מן השורש – (פורש כפיו): מה זה? מה השם, שתקרא לזה?... (הולך אל החלון הפתוח ועומד לפניו דומם רגעי-מספר. דממה. ברונסקול מסתכל בפוגל מתוך הבחנה, כאילו זה עתה התודע אליו; צפורה הורידה את ראשה בעצב ושלבה את אצבעות-

ידיה על ברכיה; קלמן מתופף באצבעותיו על השלחן תפוש-מחשבות. אחר-כך מפנה פוגל את פניו מן החלון ומעביר את עיניו על פני כל יושבי החדר; במין קרירות הודרת ומלגלגת): שומעים! שמו כולם את אזנם כאפרכסת – ושומעים! כסבורים הם, שאנארחיסט ותיק ומהדר מן המהדרין מטיף לפניהם בזה (בגחוך מר): ותיק! מתרעם על הערביים על שהם שוברים הרכבות רכות; כאילו הטירור הלבן אינו נחשב לאחד מן הטכסיסים הויתר מתונים של המפלגות האנארחיות, כאילו... (מנענע בידו תנועת-יאוש): קלמן! היכן הוא הבקבוק... בלי הפקק... נדבת-לבו של דייחים?

קלמן (כמוכן לקיים את רצונו של פוגל): להוציא אותו אליך-וְיֵדָעֶנּוּ?

צפורה (ממקומה, בעצב ובחשאי): פוגל! אני אוסרת עליך לשתות!

פוגל (באירוניה): את משביעתני? (יושב עגום אל השלחן ומוריד את ראשו על כפו).

צפורה.—קלמן! אל תשתה, ומכל מקום אל תתן לו לשתות.

קלמן (בתנועה של הכנעה): מילא... כשגְזֵרה היא, שנגזרה מלפניך, גברתי... אזי... הרשי, לפחות, רק היום, בפעם האחרונה.

צפורה (בעצב ובחשאי): פשיטא... בפעם האחרונה...

קלמן בפעם האחרונה בחיינו, גברתי אנגלבראנד... שתה נשתה את כוס-התרעלה של אדוננו דייחים ונמוץ את שמריה – ולא נוסיף עוד!... הסל!... (בלחש לפוגל): אחר־כך, שמריהו! (בקול): אבל צריך להודות, שהאפיקומן של שתיתנו יהיה דבר שלא שערוהו אבותינו ואבות־אבותינו מימיהם... שלא... (נכנס יונטר ונושא קומקום-תה בידו; הוא מעמידו על שלחן-הכתיבה, אחר-כך הוא מסיר מעל אצטבת-הספרים כוסות וספלי-חרש אחדים ומעמידם אצל הקומקום): הנה הקדים הקדוש־ברוך־הוא רפואה למכה,— יש לנו כבר משקה עם הכשר מן הגברת אנגלבראנד.

ברונסקול (ממלא את הכוסות תה): תוצרך, נח, ללכת עוד הפעם. הקומקום מכיל בתוכו רק שלש כוסות וספל וחצי.

יונטר (בתנועה של משמעת): נו...

קלמן.—יונטר הוא תמיד שר־המשקים שלנו. אך מבאי־ביתנו יש בריה אחת, שנותנת, כמדומני, את היתרון לשר־האופים... לא כמו בחומש...

ברונסקול (מעמיד כוס לפניו, כוס לפני צפורה, שאף היא יושבת אל שלחן-הכתיבה, ואינו שומע את דברי קלמן): קלמן! הנה עוד כוס וספל. קחם (קלמן נגש, לוקח את הכוס והספל ונושאם אל שלחן-האוכל; מעמיד את הספל לפניו ואת הכוס לפני פוגל יונטר לוקח את הקומקום ויוצא שוב).

צפורה (לברונסקול): לפי דעתי... מותר להתחיל...

ברונסקול.—אבל...

צפורה.—נעמי עד מהרה תבוא ולא תהא מקפדת, אם לא תשמע את ההתחלה.

ברונסקול.—ערך גדול בפואימה להתחלה. כמעט העיקר. אלא ש... אם גברתי רוצה... (מתחיל לפתוח את החבילה).

צפורה (בחיוך עצוב): אנב... הן תחדל הכוס להעלות אד... וזה הרי הוא תנאי הכרחי, כמדומני...

קלמן (הולך אל שלחן-הכתיבה וממלא קערית אחת קטנה סוכר; בחוירתו): ואצלי בשעת שתית־תה תנאי הכרחי הוא השחמט, היינו האישקקי. האף אין זאת שמריהו?

פוגל.—אחת היא לי.

קלמן (מוציא מתיבת-השלחן את השחמט ושוטח אותו על השלחן): הנו הנהו, היקיר, בראשו וברובו, בצאנו ובבקרו, ברהי"ש וכלי"ז שלו! (לוקח לו את השחורים ולפוגל נותן את הלבנים): אתה מצדד בזכות הטירור הלבן, קח לך, איפוא, את הלבנים (כל אחד נוטל את גלמיו ומעמידם על מקומותיהם): אבל תנאי אחד, שמריהו! שים נא ידך תחת ירכי והשבעה לי, שסוסך לא יוסיף עוד לרדוף אחר מלכת־שבא שלי. הגע בעצמך: זה שלש פעמים רצופות היא נרמסת ברגלי־סוסך כמין עתליה! הן זהו ממש... נו... בשלמא חייל לבן רודף אחר טור שחור, או אפילו... אחר שפחה שחורה ומכוערת, בשלמא אופיציר מן המאה השחורה רודף אחר תופרת־לבנים: אבל מה לסוס לבן ולמלכה שחורה?—שואל אני,—גוואלד, מה לכהן בבית־הקברות?

פוגל (בקרירות): נו, בקצור, נעניתי לך (צועד את צעדו הראשון).

קלמן (עושה אף הוא צעד כזה): גם אני בחלומי! (גומאים תה ומשחקים בשתיקה).

ברונסקול (במתקשה בפתיחת החבילה, דובב): חזיז ודעם! נתדבק הנייר, מעשה שטן! הא לך ענין לענות בו!

(צפורה ממרסת בכף את הסוכר בכוסה ומסתכלת דומם בפוגל. יונטר מכנים את הקומקום, מוזג גם לעצמו ספל-תה ויושב על הדרגש; פותח על ברכיו את ספר־המדידה ומעיין בו מתוך שתיה).

קלמן.—חכה־נא, חכה! אתה מתחיל כבר? מתהיל בדבקות ב„שְׁטֵייגֶר" השמח? אה, הן אני סוקר ומבין לכל נפתוליך, יַחֲבִיבִי, בוחן וחודר לכל סלסולי־סבכי־ערמומיותיך!.. (עושה תנועות של ערמה בראשו—ובאצבעו כאילו הוא נוקב חור באויר כלפי פניו של פוגל): הוא, הצדיק שלי, מדבר עוד על הערמומית של הערביים!... מה זה בעיניכם? אה?.. חכה־נא, חכה! תן רגע לישוב־הדעת! (חושב; מראה באצבעו לעצמו על צד אחד): לא! לא זו הדרך! ופירוש רש"י: לא על אותן הנחירים הורכבו המשקפים! (פתאום, בשמחה): אהא! הנו הנהו סוף־סוף המשעול המוליך עד מערתו של אלכסנדר מוקדון! (עושה צעד; פוגל חושב רגע ועושה גם-כן; משחקים בשתיקה וגומאים תה).

יונטר (קורא מתוך ספר המדידה; בחשאי וברור): „שני קוים אינם נפגשים אלא אם כן נצטלבו זה בזה"... (מעביר את עיניו מן הספר אל הרצפה): ממם... שני קוים.. שני קוים.. נפגשים ומצטלבים... (הטון שלו מתרכך עד לרגשנות): נפגשים להם...

ברונסקול (הוציא כבר את חבורו, מניחו בזהירות לפניו על השלחן ומחליק את עליו; הוא משתעל כדי לנקות את גרונו ולוגם לגימה של תה): נו, אם היא שוהה כל־כך...

קלמן (בפניו יש להכיר, שהמשחק נסתבך): היתכן? היתכן, שאברהם אבינו היה מהלך בלי יארמולקה?

מחזה שנים־עשר:
הקודמים ונעמי.

(מבחוץ על־יד חדלת הפתוחה לחצאין מופיעה נעמי; היא רוצה להכנס, אלא מכיון שהיא שומעת, שברונסקול התחיל לקרוא, היא נשארת על מקומה מחוץ לדלת ואינה נכנסת; אין איש משגיח בה).

ברונסקול (לוגם עוד לגימה אחת וקורא בפתוס, שהוא הולך וגדול): „השמש! בכמה הפעם כל־כך נאה והדורה שקיעתך?! הן זאת את אותה, אותה עצמה, מי שהרהוריה של בין־השמשות וחלומותיה של בין־הערבים מסכו אל תפלת־הערב של זקני הקרוב בצל אלה הערבות עצמן כל־כך הרבה מהמתיקות העדינה וההחשאית ולמצחו הנקשה והעגום של אבי הקדמון הן את גם את שלחת ישר נכחו את קרניך המרהיבות בקסם־יפעתן, כשגחוך טוב־המזג: „לא חדל מהשתעשע בהן על חולשתו וחדל־אונו ועל גרזנו, גרזן־האבן הנלעג! הן זאת את עצמך ושום אחרת בלעדך!"...

צפורה.—כמה יפה!.. ביחוד בדבר הגרזן...

ברונסקול.—„הן זאת את, את עצמך ושום אחרת בלעדך!.. ועל פניך יעברו נצחים ודורות כהמונים פזיזים ומסכנים, והד ארשת תפלתם, פעם הנדהמה ופעם המרעישה בעים עוז התרגשותה, כנר תמיד לא יכבה אף להרף־עין, מבלי אבוד מהומה בזרם הזמן בלבת־אשו ומעוף־עוזו! את יוקדת בהוד תפארת יפעתך הנצחית"... אח, חזיז ורעם! כאן כל־כך יפה ומקורי—והיא איננה...

פוגל (מסיח את דעתו מן המשחק ושולח את מבטו אל ברונסקול): ברונסקול! טפש אתה או מתחפש לטפש? (נעמי מקשיבה רב־קשב ועושה לעצמה תנועה באצבעה): במי אתה משטה? בנו או בעצמך? את מי אתה רוצה לפתות, שיש לך עוד חלק ונחלה בנעמי? יושב לי מכתב־עמל וממלל, יושב ומגמגם (במין העויה וקול זחלניים): „נעמי שלי! נעמי יקירתי!"—בעוד שגם תינוק היה יכול לראות, שהוא הפסיד אותה עוד ברגע הראשון אחרי שירדה מעל הספינה ואולי עוד קודם־לכן...

ברונסקול.—אילו ידעת, פוגל, לאיזו מצבי־נפש שונים מן הקצה אל הקצה, לאיזו הפכים... אני אומר: מפליאים, מרעישים, מוכשרות הנשים, כי עתה...

פוגל.—שוב על „פסיחקת־האשה"? דרך־חלקלקות בחרת לך, ברונסקול. הן יודע אתה, שמכאן לא תצא אפילו בעור־שניך. אני איני יונטר המוריד את רירו על זקנו למשמע מלה מודפסת.

ברונסקול-נו, אינך רוצה במלים מודפסות, הא לך, איפוא, מלה יותר פשוטה: כמה וכיצד שתשתובב נעמי עכשיו, לא ימנענה זה מלהיות לי אשה נאמנה! (הכל מביטים על ברונסקול בהשתוממות. נעמי קורצת בעיניה ורוקעת ברגליה מתוך התרגזות. אין איש משגיח בה).

פוגל.—אם כן, דע לך, הפרפרת עורת, שנעמי אוהבת את עלי מוכר־התופינים אהבה רצינית. מבין אתה?—דבר זה אפשר היה ללמוד מדברי פריסת־השלום, שמסרה לו היום ביד ערבי אחד.

קלמן.—נעמי, כמדומני, באמת מושכת חסד לשרי־האופים... לא כמו בחומש..
(נעמי מאחורי הדלת עושה באצבעה תנועה של איום ובת־צחוק על שפתיה).

ברונסקול.—האמינו לי, שרק שי היא מובילה למודה. ברוסיה נתפשטה המודה, ביחוד בזמן הריבולוציה, לעגוב על „גויים" ו„גויות". רק יד־המודה—לא יותר, וענפיה מרובים משרשיה (נעמי מנענעת באגרופה הקמוץ כלפי ברונסקול בכעס).

קלמן.—בקצור, מודה היא ותהי למודה. רק זמן מאבדים אנו לריק. נחזור־נא, שמריהו, לשדה־הקרב.

פוגל (חוזר אל המשחק; מתוך הבטה בשחמט): כסבור אתה, לי איכפת הרבה... אלא ש... כשאיזה לא־יצלח (כמו בלי משים הוא מעיף עין ביונטר) סובל בבקשו אהבה, הוא עלול לעורר לפעמים השתתפות בצערו, אבל כשקצוץ־זנב זה באהבתו בעל־הביתית לנעמי נחפז לומר כבאוואַרי שבע: „Mein Weib, mein Bier"—הרי זה מעורר גועל־נפש.

ברונסקול (בקפדנות): נו, פוגל...

צפורה (משסעת): די! די! קרא הלאה, אדוני ברונסקול!

ברונסקול (קורא הלאה, אך בלי הפתוס הקודם ובקול מנומך): „ועל פניך יעברו דורות ונצחים"... אַה, לא כאן... ממם... „את יוקדת בהוד תפארת יפעתך הנצחית וכסמל כל המעדן, כל היותר יקר ומחובב על נפש האדם ועל נפש החי, את גם את"...

נעמי (מתפרצת פתאום הביתה בצחוק אדיר): חה־חה־חה־חה־חה! (מחקה את הפתוס של ברונסקול): „בכמה הפעם, השמש, כל־כך הדורה שקיעתך?!" בכמה הפעם, זקנתי, את מבשלת כרוב עם עלי־דפנה לאחר חופתך?! בכמה הפעם, משורר־היופי, שהוצאת את עלי־הדפנה מן הכרוב וקלעת מהם זר לראשך, אתה שותה תה מקומקום מעושן כזה? (מראה על הקומקום העומד על השלחן): חה־חה־חה־חה־חה!

צפורה.—הרשי־נא, נעמי...

קלמן (קורץ ורומז בערמה ובהתפעלות): אך זוהי מלכת־שבא! כדבעי! על דברתי ובהן־צדקי! הלזו כבר לא תירא ולא תחת לא מפני סוס לבן ולא מפני אופיציר שהור! בטוח אני באלה!

צפורה.—הרשיני, נעמי! אני מוצאת כשרון מרובה בפואימה של מר ברונסקול.

נעמי.—חה־חה־חה! זה אך מוכיח, שאפשר להיות מכוער ואף־על־פי־כן—לשיר על היופי. וזהו שקר, שקר ממין מיוחד. אין התיחסות אחרת ליופי אלא להיות יפה בעצמו.

קלמן (קורא לצד ברונסקול בנגון קריאת־הפרשה): „ויאמר יהודה: צדקה ממני"... (שב אל המשחק).

צפורה.—קושיה זו יש להקשות על כל המשוררים והאמנים והסופרים...

נעמי.—אולי. כבר חשבתי פעמים אחדות על זה... שהסופרים הם עם מיותר לגמרי. משוררים הם על יפי־השמש, ובעצמם הם שרויים בחלאה נוראה כזו (מעבירה את עיניה על החדר) ושותים תה מקומקומים מעושנים כאלה; מזמרים על האהבה, ובעצמם הם השלומיאלים היותר מתועבים באהבה; ולפעמים השקר הוא עוד יותר גדול ומוחש:

אומרים תהלות ותשבחות להורות החיים והמחשבה, בעוד שבעצמם הם הריאקציונרים היותר חשוכים ומדברים על מודות ועל התרפקות על „גויים" ו„גויות" בשעת־הריבולוציה.

ברונסקול.—בבקשה ממך...

נעמי (ממשיכה, בלי שתשים לב לדבריו): הא לך עובדה כזו. במדאליון שלי... הבימי... (סתרת את קו־המשי מעל צוארה ולוקחת את המידאליון בידה. יונטר הניח פתאום את ספרו על הדרגש ונפעם קרב אל נעמי; הוא אומר לבלוע בעיניו את קו־המשי. נעמי פותחת את המידאליון): הנה... קראי...

צפורה.—אה, מה דקה ויפה העבודה! מפותח בזכוכית! (קוראת): „החיים הם איתן, ורק אותו שרוח־איתן מפעמהו ידביק אותם וישיגם" (יונטר חוטף בידו את הקו, אוחזו רגע ונרתע לאחור. הדבר חוזר פעמים אחדות).

נעמי.—ומה? אפוריסמוס יפה? ועתה שמעי־נא מי כתב אותו: צנזור־הפלך שבעירנו, זקן מסובל־בשר וגוץ, בלי זקן, בעל שנים גדולות וצהובות, בעל תנועות רשלניות ומכוערות וזולל־וסובא כשלשים אלף חזירים ביחד; ולהשלמת מעלותיו המרובות יש לו גם עדשת־בדולח בעינו השמאלית.

קלמן.—אה, שמריהו! גם הטור השמאלי שלך הוא כעדשת־בדולח בעיני.

(נעמי רוצה לחזור ולתלות את המידאליון בצוארה, אבל יונטר אוחז נגרש בקו ואינו מרפה ממנו. היא מביטה עליו בתמהון. הוא מרפה מן הקו ושב אל ספרו בששרירי־פניו מפוזים והעויה עלובה על פניו. נעמי תולה את המידאליון בצוארה וקושרתו).

צפורה.—ואף־על־פי־כן האפוריסמוס יפה הוא עד מאד.

נעמי.—ואף־על־פי־כן יבוא זמן ואני אוציא את הזכוכית ואשברנה לרסיסים. זה יארע... עכשיו... פשוט, לא כדאי... למה הוא?... בחיים יש הרבה דברים מעניינים, אבל האפוריסמים המחוכמים לא יחשבו ביניהם.

צפורה.—איני יודעת. אבל אפוריסמוס זה כיון לתכונתך מאין כמוהו.

ברונסקול (כל הזמן התהלך בחדר הנה והנה כשהוא תופס פעם בפעם בסרט של ה„מגן־דוד" ובפנסנה. בתלונה): יום אחר יום אתה עובד עבודה קשה בשביל להכניס מעט אור לתוך המבואות האפלים, בשביל לומר דבר־מה למחכים לדברך. אתה עוסק בעבודה תפֵלה כדפדוף המלונים והלֶכְּסיקונים, לפי ש... הן הסופר העברי חייב להיות בלשן ורוב יומו צריך להיות מוקדש לחקירת־הלשון... אתה הורה והוגה איזה רעיון במשך שבועות וירחים—ולסוף... לסוף...

קלמן (שקוע במשחק; עושה צעד): בה... מה מני יהלוך?

נעמי.—איזו מהפכה תתחולל „במבואות האפלים"? אמור־נא: וכי גבן אחד, לכל הפחות, יפטר מגבנונו שם, באותם המבואות האפלים, אחרי שיקרא את שיריך? וכי אבו־דקן אחד, לכל הפחות, יחדל מלהיות אבו־דקן על־ידיך? (יונטר נכלם מתנועע באי מנוחה על מקומו).

ברונסקול.—התיאוריה שלך אינה מובנה לי כלל. הספרות והאמנות ממלאות אותו התפקיד ביחס אל החיים ואל היופי, שהאספקלריה ממלאת במדע; מקרבות, מרכזות, ממעיטות ומבארות אותם.

נעמי.—חדל־לך, לא הבינות כלום. לא לי לעסוק ביצירת תיאוריות (נגשת אל צפורה; מתחבקות ומדברות בחשאי.—השמש שוקעת).

קלמן (עסוק מאד במשחק; בנגון של גמרא): איתימא... כן, איתימא... שהבונדיסטיל הקטן ההוא (בשעת־משחק הוא מעיף את מבטו על גלמים שונים), העומד שם אצלך לשומר... לשומר מן הפוליציה...—לא כלום; זו הציונות הבורגנית, שאבד ה„רידיקיל" שלה עם כל שקליה,—גם־כן לא כלום, ובכן... ובכן... מותר לי לשלוח אליך את האגיטאטור הטיריטוריאלי הזה... (חושב מעט): לא, האגיטאטור- למה־זה נשלה את נפשנו בשוא?-נפל, במחילה, בפח;—מאידך גיסא נפל... (חושב מעט; במהירות ומעין רצ׳יטאטיב): נפל, נפל-בזה אין שום ספק (שוב בנגון של גמרא): אזי... אזי... אונאנדה מה תהא עליה? ואלא מאי? ילך האגיטאטור הטיריטוריאלי למטוחות... ילך־לו, העלוב... ונשלח אליך את בא־כחה של הפֶדֶראציה „פועלי־ציון"... (מתעודד): אהא! נראה, נראה, מה יפול בגורלו של „ערך־העודף"... כמו שהיה שגור בפיו של „החבר פשה"... אדרבא, נראה... (חושב; בתרעומת מעושה): השד יודע! חושש אני, שגם בא־הכח יפול בפח... שהדי במרומים, חושש אני... אני יודע רק דבר אחד... יק דבר אחד אני יודע: צריך אני לקצץ את כנפי ה„אַליאַנס" שלך, חביבי... את כנפיו של חרגול זה, שאזניו בברכיו... לקצץ—ויהי מה! (חושב, חושב וסוף־סוף אוחז בגולם אחד): ננסה נא רק פה! (עושה את הצעד): כך תופר החיט! (פוגל חושב על צעדו): אמור־נא לי, שמריהו, מפני מה יצאת מן הפדראציה „פועלי ציון"?

פוגל (מתוך התעמקות במשחק): לא היו דברים מעולם. אני הנני גם עכשיו פועל־ציניק... כלומר, שומר־ציניק... אבל ציניק אשאר לעולם, במה שאתעסק ובכל אשר אפנה, אפילו כשמשלה־ידי יהיו עַרדלים ישנים.

קלמן.—ואף־על־פי־כן... משום־מה חדלת להיות ציניק רשמי?

פוגל.—לצאת מן הפדראציה הוו לי נמוקים חשובים ומספיקים. שהציוניות אוטופיה היא-הרי לית מאן דפליג?

קלמן.- לית!

פוגל.—שהסוציאליסמוס הוא מעשיה לילדים ושעוד לא כל הילדים רוצים להאמין בה-גם־כן לית מאן דפליג?

קלמן.—לית! אפילו מארכס עצמו מודה בדבר.

פוגל.—נו, והפועל־ציוניות מורכבת היא מציוניות ומסוציאליסמוס. המסקנה ברורה.

נעמי (לצפורה): שני המפיסטופלים האלה מדברים תמיד רק על מפלגות (נגשות שתיהן חבוקות אל שלחן־האוכל; אל פוגל) השומר מניו־יורק! מפני־מה נמנעת מלחוות דעתך על יצירתו הספרותית של חבר־הקומונה ברונסקול?

פוגל (שקוע בקדם במשחק): בניו־יורק אין מדברים כלל על הספרות: לעומת זה מרבים שם לדבר על ה„סִגְנִיפִיקֵישֶן אוֹף דהי אֶמִיגְרֵיישֶן פור דהי פופיוּלֵיְשֶן"[1]. (עושה צעד; קלמן חושב קצת ועושה גם־כן).

---

[1]) מלות אנגליות, שהוראתן: „ערך האמיגראציה בשביל ישוב האורחים".

נעמי.—שני מפיסטופלים, בְּחַיַּת־אֶל־נֶבִּי! (לפוגל): ואתה, מפיסטופל צעיר, יודע אתה ברי, שנעמי אוהבת את מוכר־התופינים אהבה רצינית?

פוגל.—ברי... ברי כמו שאני יודע, שקלמן יצלה על־ידי תיכף־ומיד (עושה צעד): על כידונו של פאט! (השמש שקעה. חצי־האפלוליות הולכת וגדלה מרגע לרגע).

קלמן (פוקח את עיניו לרווחה, במתוך בהלה, אחר־כך פרצופו נעשה „חמוץ"): „הוי, תוגה! שמך בד, ולא עוד אלא בד חום־ברוד!"...

פוגל (צחוק צחוק קלוש): חה־חה! ושמך—פרגד של בד...

קלמן.—ענין הפרגדים שלי כבר הוא יותר מזהיר מעניני זה (מראה על השחמט): בעוד שבוע יהיה לי צמד של פרגדים... דייחים.. (מתחיל לצבור את גלמי־השחמט בשביל לשימם בארגז־השלחן): דייחים... תרבינה שניו בפיו כשערותיו, ושערותיו תרבינה כשניו... הבטיח לתת... לסלק... (פתאום נזכר בבקבוק, קופץ מעל מקומו ומצליף בידו על מצחו): אהה! אך זהו ראש של חד־גדיא, יקחני אפל! כשם שהבאתי את הבקבוק פתוח כך העמדתיו אצל הספה! (רץ לקחת את הבקבוק; צער ניכר בפניו ובקולו): כל החריפות וודאי שהתנדפה! אך זהו שוטה זקן! כאילו בכל שני וחמישי זוכים למשקה כזה!... (רץ בחדר, מבקש פקק ואינו מוצא): הא לך ארץ! הא לך פלשתינה! אין כאן אפילו ממה לעשות פקק לפי הבקבוק!

נעמי (קורעת ממחברתו של ברונסקול עלה אחד, עושה ממנו במהירות פקק וממציאתו לקלמן; ברונסקול מהלך הנה והנה, עושה בידיו תנועות עצבניות ואינו משגיח בזה): הא לך, מתלונן זקן, ואל תדבר רעות על ארץ־אבות! (קלמן לוקח את הפקק, סותם את הבקבוק ומחזירו למקומו).

ברונסקול (מעיף פתאום עין במחברתו ורואה את שיירי העלה הקרוע; נדהם): מי עשה זאת? מי קרע עלים? בודאי נעמי? או אתה, פוגל? (מתאונן): נו, מה זה? מה זה? הן לכל יש גבול... (כולם מחייכים): זהו אף לגבי „איתן" קצת... קצת חצוף יותר מדאי!... השיבו, השיבו לי את העלה!

נעמי (בחיוך): רציתי לראות, מה מראה זר־דפניך, שהוצאת מן הכרוב, בלי עלה אחד.

קלמן (מגיש את אצבעו אל מצחו): המ... זוהי מלכת־שבא, בהן־צדקי! (מוציא את הפקק מן הבקבוק ומחזירו לברונסקול).

ברונסקול (פניו מעוּוים כמו מכאב; הוא לוקח בידו את העלה המעוך ומישר אותו ומחליקו): זה נורא! נורא!... ודוקא עלה, שהוא שונה תכלית שנוי מן הכתב הראשון!...
(מניח את העלה במחברת. קלמן מוצא לו פקק אחר לבקבוקו ויושב לשתות תה עם פוגל).

נעמי (כל הזמן היא מהלכת לאורך החדר חבוקה עם צפורה הליכה וחזרה; הן באות עד שלחן־הכתיבה; נעמי לוקחת את תמונתה מעל השלחן): הוי, תמונה עלובה! אבא שלח אותה הנה עוד לפני שנה, וכל הימים הללו מוכרחת היתה לראות את דרכיהם של חברי הקומונה—ולשתוק!... צריך לעשות בה דבר־מה! (גורעת את עיניה מן התמונה וחושבת רגע): נו, אם מספר צעדי מכאן עד הדלת יהיה „זוגי"—אתן אותה במתנה למפיסטופל

הזקן: ואם „פרט"–אגזור את ראשי מתוכה ואותה אשאיר על השלחן, אלא ש... קודם אכתוב עליה אפוריסמוס אחד, אף־על־פי שבכלל נפשי סולדת באפוריסמים ואני יראה מהם.

צפורה.—את יראה? אין מלה זו הולמתך.

נעמי.—ולך, צפורה, אשלך מביתי תמונה אחרת... בלי עקבותיהם של זבובים. ובכן... בכדי למנוע משוא־פנים–אחורנית! (עוזבת את צפורה ופוסעת אחורנית מן השלחן אל הדלת הנוכחית, כשהיא מונה): אחת! שתים! שלש! ארבע!... (אפלת הערב השתררה בחדר).

מחזה שלש עשר:

הקודמים ועלי.

(בו ברגע, שנעמי הגיעה עד הדלת הפתוחה ופניה מוסבים אל החדר, מופיע על המפתן עלי. הוא מתגנב ולופת את נעמי בשתי ידיו, מרים אותה—ונושאה החוצה).

נעמי (כנדהמת ונרעשת): אח!

צפורה וקלמן (נדהמים): מה שם? מי שם?

נעמי (מתעודדת): אתה, אללה כרים? הה־חה... אכן „אביר בלי פחד ודופי"... (פתאום במרץ): הרף איפוא!...

עלי (מוציא נהימה משונה).

יונטר (נבהל יותר מכולם): הביטו! הביטו! (כולם, מלבד פוגל, ממהרים אל הדלת).

נעמי (ביתר מרץ): הרף!

עלי (מחזיק אותה בידיו; בקול נגרש): יגברתי...

נעמי (בקול רם ונרגז): הרף!!... הא לך! (שולחת את ידיה בגרונו ומחנקת; מפי עלי מתמלטים קולות־נחרה עמוקים).

ברונסקול (כאחוז־תזזית רץ הנה והנה בחדר): כן!.. כן!.. בתו של ש״ץ!.. העורך!.. העורך!.. ראינוך בכך!..

עלי (מרפה ממנה; הוא מנשם בכבדות; נכנע ומנוצח): יַגברתי... יַגברתי...

יונטר (נפעם מאד): אַה!.. אַה!..

נעמי.—כך, כך, חה־חה־חה!.. עמי אין נוהגין מעשי־אַלְמוּת! לי אין מסוה שחור על פני... חס וחלילה, אין לי מסוה שחור!... לעומת זה יש לי כאן (מקישה בידה על כיס שמלתה): אקדח טעון... כן, כן, "הה־חה־חה־חה!.. ואתה, מסכן, לא ידעת, לא ידעת?.. נו, בפעם הראשונה סלחתי לך, שלא ידעת! חה־חה־חה־חה!

עלי (לוחש) יַחַבִּיבְּתִי...

(כל בני הבית עומדים עוד על המפתן קפואים מתמהון.—הירח עולה).

ברונסקול (רץ בחדר, מניע בידיו וחורק שניו ביאוש): והיא עדייו לצון היא חומדת עמו! עדיין היא מבדחת!..

קלמן (בחיוך קל של תמהון): זהו... ממש...

נעמי.—ובכן, אללה כרים, אל הרי־נבלוס תלך?

עלי (שותק; ראשו מורד; רשמי-פניו מביעים מלחמה פנימית קשה).

נעמי (שמה פניה אל החדר; בשוויון-נפש מעושה): נו, לך־לך!..

עלי (עוצר בעדה ופניו מעווים מיאוש): לא!.. לא אלך!..

נעמי (כמופתעת): כן? באמת? לא יהיה לי, איפוא, במה לבנות בתי־משחק קטנים?.. נו, נראה, נראה... ולפי שעה... אינך בטלן כלל וכלל, כפי שרואה אני... יש בך אפילו ששים שבששים של פרש אמתי... נלך, איפוא. בשכר זה, לטייל קצת על החוף...

עלי (צהלה קצרה וקטועה של תאוה מתמלטת מגרונו): כן!.. באללה!.. אני לא בִּרְכַּב אל נבלום...

נעמי—שלום, קומונה של צמר־גפן שרוי!.. קלמן! הא לך תמונתי: מספר־צעדי היה „זוג"... (משליכה לקלמן את תמונתה; הוא חוטפה): להתראות, צפורה!.. חוז בשעמום!.. (הולכת עם עלי; במשך רגעים אחדים מגיע עוד קול-צחוקה מרחוק. צפורה מתחמקת דוממה ונפעמת ויוצאת דרך הפתח שלנוכח).

מחזה ארבעה־עשר:

ברונסקול, יונטר, קלמן ופוגל.

(קלמן מכה דומם פעם אחת על ברכו. יונטר עומד מתחלה קפוא-תמהון וכמסמר נטוע על מקומו; אחר-כך הוא נשען אל מזוזת-הדלת ומעביר את ידו על פניו ביאוש).

קלמן (נגש אל השלחן): נו, שר־האופים! הוא ידע את אשר לפניו! בחול־המועד של פסח הוא בא אל רחוב היהודים לא לשם מכירת תופיני־חמץ, אלא לשם עסקים אחרים... לא כמו בחומש...

פוגל (קם מעל כסאו ומעמיד כלפי ברונסקול את שתי ידיו הפשוקות באופן שבוהן היד השמאלית נוגעת בחטמו והזרת של היד השמאלית נוגעת בבוהן הימנית; בקול של נהימה טראגית משונה): Vae victis!—אוי ואבוי למנוצחים! חה־חה־חה! (נופל על הספה בצחוק רם).

ברונסקול (רץ כבתחלה נרגז בחדר): זוהי פריצות מאין כמוה!

פוגל (חציו שוכב וחציו יושב על הספה; בנהימה טראגית כקדם): „הוי, תוגה! שמך בד... חה־חה־חה! ולא עוד"... איך שם, קלמן?

קלמן (פניו נהפכו בין-רגע לרצינים): התוגה היא, אמנם, גדולה, גדולה עד מאד. בנותינו מבקשות לב אצל עלמינו של עכשיו — ואין... התוגה גדולה...

ברונסקול (בהתמרמרות): אה, כבר שמענו, קלמן, לא אחת ושתים פזמון זה מפיך! (מחקה): „בימינו, בקאמניץ־פודולסק, היו עלמים אחרים"... כאילו מדת־החום הנורמאלית של הדם היתה בימיו שבעים ושבעה...

קלמן—לחמימות־הלב יש תֶּרמומטר אחר, לא של צֶלסיוס וריאומיר. ואילו היו מעמידים אותו מול לבכם, היה יורד שבעים ושבעה קוים אחורנית מתחת לציון־האפס.

יונטר (תועה בחדר; דובב לעצמו): קוים... (בתוגה): ומה יהיה עכשיו בכו השחור? הוי, מה יהיה? מה יהיה?

ברונסקול (בקדם): דברי־הבאי! פריצות – ולא יותר!.. ריבולוציונר רוסי, באשי־בוזוק מאַסיה הקטנה – למאי נפקא מינה.. ובלבד שיהיה על צואר מי להתלות.

פוגל.—מודה, חה־חה־חה! מי הוא הממציא את זו המודה המכוערת? -- צריך היה, ברונסקול, לתפשו חי ולדון אותו ברותחין, חה־חה־חה! (הפסקה קצרה. פוגל מהפך את פניו אל הקיר. קלמן נגש אל החלון הפתוח ומביט דומם החוצה, אחר הוא מוציא פאפירוסה ומדליק אותה).

ברונסקול (עובר נרגז במרוצה על פני שלחן־הכתיבה, עומד רגע, אוחז בחפצים שונים זה אחר זה ומשליכם מידו כרגע בקוצר־רוח; נעקר ממקומו ומתחיל שוב לרוץ): איזו צחנה מעלים גפרוריך, קלמן! (הלז אינו משיב. ברונסקול נתקל ביונטר התועה בחדר; בכעס): שמע־נא... אמור־נא לי: תחדל להתלבט תחת רגלי?! (רץ נגרש בקדם, חוזר ועובר על־יד שלחן־הכתיבה ומבטו חל על מחברתו): והעלה... (בלסתות קמוצות): חזיז ורעם! מעולם לא ראיתי עוד בריה עזת־נפש כזו... שדרכה רק לילה ולהזיק... תוף!

יונטר (תועה בחדר הנה והנה ודובב לעצמו בתוגה עמוקה): מה יהיה? מה יהיה בקו השחור? באיזה קו אני בוחר: בישר או בשחור? (בלעג מר): „אסור להרשות בלבולים וחצאיות" – אומר הוא אסור!... (ביתר־מרירות): הוי, חטוטים, חטוטים כל אלה!... ומה, איפוא, יהיה עכשיו? (משיב לעצמו): כלום לא יהיה... לא כלום... לחלוטין לא כלום... וזהו האסון היותר נורא... לא אגוע ברעב, לא אמות בדבר ובמגפה, אבל גם התחדשות־נשמתי בוא לא תבוא!.. (נשען בידיו מעומד על שלחן־האוכל ובוכה חרש): הקו... הקו...

קלמן (מפנה את ראשו אל החדר; בלי משים חל מבטו על יונטר): מה לך, יונטר, כי תבכה?

יונטר (מחניק ומסתיר את בכיו): לא כלום... זה... כלום בוכה אני?.. השאלה הגיאומטרית חמורה היא קצת... (נאנק עד כדי רעידת־כתפיו).

קלמן (מוריד את כובעו על מצחו ומכויץ בכתפיו): נ־נ־נא!.. (יוצא את החדר).

(המסך נופל).

(מערכה שלישית תבוא).

גְּסִיסָה.

זִרְעוּ אוֹר אוֹ פַּזְּרוּ חשֶׁךְ,
אַחַת מִן הַשְּׁתַּיִם,
אַךְ אַל־נָא יִמָּשֵׁךְ תָּמִיד
דִּמְדּוּם־בֵּין־עַרְבַּיִם!

אִם לְאוֹר—אוֹר־שִׁבְעָתַיִם
שִׁמְשִׁי־נָא תַשְׁפִּיעַ,
אוֹר תּוֹלֶדֶת אֵשׁ־הַנֵּצַח,
חַמָּה בְלִי כָל שְׁקִיעָה!

אֵשׁ קוֹדַחַת תִּתֵּן פְּלָאִים
רִשְׁפֵי־עֹז כִּבְרָקִים,
וּבְנִבְכֵי־לִבִּי תַצִּית
רִגְשֵׁי־סַעַר חֲזָקִים.

תֵּן שַׁלְהֶבֶת־הוֹד אֶל לִבִּי,
תַּלְבִּישׁ נַפְשִׁי גַּאֲוָה;
בֵּין שְׂדוֹת־חֲלָלִים תָּאִיר אָרְחִי
אֶל בָּמֳתֵי־תַאֲוָה!

אִם לְחשֶׁךְ—יוּצַק לַיְלָה
מֵעַרְפַלֵּי־זֶפֶת,
מִן כָּל חָלָל יִזְרֹם אֹפֶל,
יַשְׁחִיר גּוּף וָנֶפֶשׁ.

לָמָּה־זֶּה יְמַזְמֵז רוּחִי
עִרְבּוּב בֵּין־הַשְּׁמָשׁוֹת:
חַמָּה קְלוּשָׁה, צֵל מְפַרְפֵּר,
דִּמְדּוּם שֶׁל נְפָשׁוֹת?

זִיק־כִּלָּיוֹן, לַבַּת־חֶמְדָּה,
אוֹ—לֵיל־תֹּפֶת תְּנוּ־לִי,—
רַק אַל־נָא תַּבְלִיחַ תָּמִיד
גְּסִיסַת־יוֹם מִמּוּלִי!

יצחק כהן.

הַפְרָאַת־הַיַּהֲדוּת

(סוף).

מאת

צ. דייזֶנדרוק.

.IV

מן התקופה הקדומה, הפרימיטיבית והמקורית ביותר, של היצירה העברית אני עובר ישר אל ההוה ולבחינת־חזיונותיו. ובכוונה אני מדלג על התקופות המרובות והפוריות שבין תקופת העבר הרחוק ובין התקופה הנוכחית; שהרי מתכוין אנכי הפעם לא להראות את התפתחותו של הפרינציפיון האַנאליטי שלנו, לא לתאר את נטיותיו השונות, שנטה מדרכו הראשונה מחמת השפעות חיצוניות, אלא להוכיח את מציאותו של פרינציפיון זה גם בחיינו וביצירותינו הנוכחיים.

והסתכלות בהוה גם חסרון גם יתרון לה לעומת בחינת־העבר. העבר נגמר ומסוים הוא עומד לפנינו, ערכים מוצקים נמסרו לנו ממנו, ואנו מנתחים אותם ומשתדלים לחדור עד לשרשיהם; ההוה חולף ועובר במהירות־הברק, ערכיו נמצאים במצב ההתגבשות וקבלת־הצורה, הכל שוטף בו — ואנו רק יכולים לתפוס ולתאר תכונות בודדות ותמונות של רגע. ותמונות כאלו עלולות הן ברובן לצאת מטושטשות ובלתי־ברורות כל צרכן.

אבל גם יתרון יש להסתכלותנו בהוה: קרבתנו אל ההופעות המתוארות, האפשרות שיש לנו להתבונן בהן ובהתהוותן באופן ישר ובלתי־אמצעי. מן העבר נמסר לנו הֵהֵד. בהוה אנו שומעים את הקול האמתי. ובהוה יש לנו יכולת להשלים בחקירתנו מה שחסרנו עד כאן: מציאות האנאליטיקה אף בחייו של היהודי. כי העם יוצר את חייו לפי טעמו ואפנו המיוחדים לו. מה שנתגלה לנו, איפוא, ביצירה הרוחנית, ביצירה „לשמה", מוכרח להתאַמת על־ידי בחינתן של תכונות מציינות אחדות, שנראות ביהודי בחיי־יום־יום שלו.

היהודי — חרוץ הוא. החריצות אינה נכללת במושג החכמה, אין היא אחד מהרבה המינים, שכולל מושג זה, אלא קובעת היא סוג בפני עצמה. החריצות מיוסדת על מהירותה של הבחנת־הענינים ועל מציאות הצדדים השוים והמתנגדים שביניהם — על זריזותה של הגדרת־היחוסים; וכך עומדת היא בתור תכונה לעצמה בצד החכמה והסכלות. וחריצותו של היהודי היא הגורמת לפחדו הסתום של האַריי מפניו. זהו פחדו של האטי מפני המהיר: האַריי

המתון בכל הנוגע לתפיסה והבחנה מרגיש את עצמו תדיר מ ו ר ד ף ומושג על־ידי היהודי הזריז ממנו. וחריצות זו משמשת לנו גם מפתח לכמה חזיונות אחרים.

היהודי הוא משחק־באשקוקי מצוין. היהודי הוא ח ש ב ן טוב, אבל אינו מַתֵימַטִיקָן יוצר. כי המתימטיקה ס י נ ת י ט י ת היא במהותה; יוצרת היא על־ידי הרכבה, על־ידי מה שהיא מביאה אמהות נפרדות לידי התמזגות. על־ידי יצירת יחוסי מקום ומספר. ה ח ש ב נ ו ת כחה גדול ב ה ב נ ת היחוסים שנמסרו לה מאחרים. בזריזות ההשתמשות בהם, בחריפותן של הקומבינאציות – בחריצות. וזהו פתרון החידה, שמן הצד האחד נוצרה המתימטיקה מארכימדס ופיתאגוראס עד קארטזיוס ועד הזמן האחרון על־ידי הארים. ומן הצד השני ידועים היהודים ל„מתימטיקנים" מצוינים. וחריצות זו היא גם המכשרת את היהודים להיות המושלים בעולם ה ז'ו ר נ א ל י ס ט י ק ה. הז'ורנאליסטיקה דורשת בשורה הראשונה את מהירות תפיסתם של המאורעות והמעשים ואת הבחנתם, כלומר, את הזריזות החרוצה בהוצאת המשפט.

מלבד החריצות אנו מוצאים תכונה־יסודית שניה, שמתגלית בחיי היהודי: ה נ ט י ה ל ה ע ר כ ה. נטיה זו, שנראתה לנו כבר במיתודה של הפילוסופיה העברית, מופיעה לנו בהוה ב י ח ו ס ו ש ל ה י ה ו ד י א ל ה כ ס ף. הכסף הוא ההגלמות ההערכה האיקנומית של החפצים. בקביעת ע ר ך כללי בשביל החפצים במקום שוויונות של תועלת מונחת ההתקדמות הגדולה שבהנהגת הכסף במקום מסחר־החליפין. מסחר־החליפין ידע מ ק ר י ם ב ו ד ד י ם הרבה של השואת חפץ לחפץ; בכסף נוצרה א מ ת ־ה מ ד ה המקפת את כולם. ועל־כן יש להם ליהודים,–אלה המעריכים־האנאליטיים שמודדים את החפץ בערכו,–חבה יתירה גם לאמצעי איקונומי זה של הערכה – להכסף. כמוזרים יראו אולי דברים אלה, שמעמידים את החבה לכסף ואת המוסריות כתוצאותיה של מדה א ח ת, מפני שהורגלנו לשמוע, ש מ א ש י מ י ם את היהודים על יחוסם החיובי אל הכסף. ואולם הרי ידוע הדבר, שאשמות מרובות והכופות מרגילות סוף־סוף את האדם לחשוב לחסרונות דברים, שמצד עצמם אינם חסרונות כלל. ולעומת זה בא חוקר אחד [1], שאינו מצטיין בחבה יתירה ליהודים, לברוא מין שיטה, שרואה את עיקר היהדות ב מ ס ח ר י ו ת ה י ה ו ד י ת. הטעות שב„שיטה" זו מונחת בהרמת נטיה ממדרגה שניה לעלה ראשונה של יצירה. ואולם אף מתנגדיו המכחישים בכשרון המסחרי של היהודים לגמרי לא צדקו. הם מראים על האסורים לקנות קרקעות, שחלו על היהודים מאות בשנים, על רגש הזרות והגלות, שהיה ממלא אותם תמיד. ואמנם, אין לכחד, שתנאים היסטוריים־חיצוניים אלו גרמו הרבה לחזוק חבתם של היהודים למטלטלין וביחוד להכסף המיטלטל בנקל. אבל, אילמלא היתה המסחריות נ ט י ה טבועה בנפשו של היהודי, לא היה בכח הסבות החיצוניות ליצרה. תנאים יכולים לכל היותר ל פ ת ח תכונה, אבל לא לברוא אותה יש מאין. וראוי להעיר, שהחקירה החדשה הוכיחה, שאף בזמן ישיבתם של היהודים בארצם לא היו מקושרים אל האדמה. ואף בזמננו, לאחר שכבר במלו

[1] ו ו י ר נ ר ז ו מ ב א ר ט בספרו: Die Juden und das Wirtschaftsleben.

איתם המכשולים החיצוניים בהרבה ארצות, עדיין לא נראתה ביהודים שאיפה אמתית „לשוב אל האדמה״.–

החזיון היותר מבליט את האנאליטיקה שבהסתכלותנו בחיים ובהופעותיהם הוא – ה ה ו מ ו ר העברי. ההומור, שלפי ו ו י י נ י נ ג ר, הוא „מתיר את כל הסינתיזות״. מתיחס אל העצם יחס מהופך מאותו של ההערכה: ההערכה מלאת־ א מ ו נ ה היא כשהיא באה להת לעצם הנסיוני את ערכו המופשט, בעוד שההומור מתיחס אל העצם ב ס פ ק נ ו ת, וכדברי ש ו פ נ ה ו י ע ר[1], הוא „מראה על אי־ההתאמה העולמית שבין המוחש ובין המופשט״. מטבע של פרובלימה אחת מונחת לפני שניהם והם מגלים את שני צדדיה, האפשרי והבלתי־אפשרי; ו ה ה ו מ ו ר ה ו א ה ה ע ר כ ה ה ש ל י ל י ת. אבל היפך זה בהשקפת־הדברים אינו נותן עיד מקום ל נ ג ו ד ביניהם. ההומור אינו בלתי־מוסרי, אינו מ ת נ ג ד להערכה המוסרית, מפני שמכיר הוא תמיד את תפקידו הרגעי, החולף. ולפיכך רחוק הוא מ„לפסוק״, מלהעמיד שיטות וצוויים: אדרבה, כשהוא מגיע לכך, הוא מפנה מקום לאחותו–ההערכה הרצינה. ההומור מ ר א ה רק את הצד השני של המטבע, אבל ב מ ס ק נ ו ת היא נכנע תחת המוסר; הוא א י נ ו, איפוא, ש ל י ל ת־ ההערכה. ההומוריות והמוסריות יכולות לחיות בשלום בכפיפה אחת. יתר על־כן: בעל־כרחן הן מופיעות זו בצד זו באותו הנושא, מפני ששרשָן הפסיחולוגי א ח ד הוא: אופן־ההסתכלות לשם הבדלת העצם מערכו – האנאליטיקה – ומדידת הראשון בשני. „ההומור – אומר שופנהויער להלן – יסודו בהלך־נפש סוביקטיבי, אבל רָצין ונעלה, שבא בלי־ידיעה בסכסוך עם עולם חיצוני זר ושפל, שאין לו מנוס מפניו, ומן הצד האחר אין הוא רוצה גם לוותר על עצמו״; „יותר שמוכשר האדם לרצינות גמורה יותר יכול הוא לצחוק מטוב־לב״.

רק מי שלא ידע – כוויינינגר – את החיים היהודיים, המלאים הומור ת מ י ם ורענן, יכול ליחס ליהודים רק את ההלצה הדוקרת והעולבת.

וההומור היהודי, כלומר, ראית הנגידים בכל גיחוכם והצמערות עמוקה עליהם, השיג את בטויו היצירתי ב ה י י נ ר י ך ה י י נ ה, שכבר הציגו שויפנהויער בתור דוגמה של ההומור הרצין, יםספקת היתה אישיות זו בלבד להוכיח לנו את התגלותו של הפרינציפיון האנאליטי גם ב י צ י ר ת נ ו ה ר ו ח נ י ת בהוה. היינה הוא ההגשמותו של הפייטן היהודי לכל פרטיו: ה ו א ה י ה ל י ר י ק ו ו ה ה ו מ ו ר י ס ט ן. לפיכך אי־אפשר לו להתעכל עד היום באותה ספרות, שבה השתתף ואת לשונה העשיר. זר היה גאון לירי זה לאפיו האפי של האריי ושנואה על הגרמני ה„תמים״ היא ה„אירוניה העוקצת״ של היינה. כניסתו להיכל הספרות הגרמנית היתה נסיון של הרכבת מין בשאינו מינו–והנסיון לא עלה יפה. מצד אחד חימה כבושה מתפרצת בכל הזדמנות על אותו „הסיתר, שנדחק לעולמית שאינם שלו״. ומצד שני – תוגת־חיים שאין דוגמתה. אין לנו ההגלמות יותר שלמה של טראגידית־היהדות, של „שכינתא בגלותא״, מחייו של היינה: נשמה רצוצה וקרועה ובתיכה – שפעת אֶנרגיה של יצירה; חיים מלאים צער ועלבון ומתהומותיהם – שירה רוממה עולה, בוקעת שמים ומחרדת לבבות.

---

[1]) בספרו: Die Welt als Wille und Vorstellung, II, Kap. 8.

בטראגיקה שבחייו ובטראגידיה, שיש ביחוסם של בני־ארצו אליו לאחר מיתה, השיג היינה את נקודת־הגובה בהגשמת „צרת־היהדות". אבל ביצירה האנאליטית לא היה הוא האחרון. אדרבה, יצירה זו התחילה פורחת ומשגשגת אחריו במערב ובמזרח. היא התחילה מרחבת את גבוליה ומפשטתם על מקצעות־יצירה שונים. ופעמים שהיא נעלמת בתוך שפעת צורותיה ואפני־בטויה החדשים, אבל מתגלית היא תיכף לעין הבוחנת, החודרת בשפופרת־סקירתה עד למקור הנפשי הראשון.

מספר עצום של יוצרים העמדנו לספרויות־המערב. ודי לנו שנזכיר את השמות היותר מזהירים שביניהם כדי שנכיר את אופן־היצירה היהודי.

הרי זנגוויל, שמעטים המספרים הליריים כמותו. ספוריו כתובים למראית־עין בשלוה וברחבות אֶפּית, אבל מבין השיטין מתגלה רוח לירי קליל וחרישי וחודר אל הלב. ולפעמים מתפרץ רוח זה ממסגרתו, עוזב את הליריקה הצנועה ומתעלה עד לפתוס נבואי — ואף אז הוא פועל, כי טבעי הוא. ובליריקה ובפתוס העבריים קשור הומור עמוק ויפה, הומור עברי רצין. אנאליטי גמור הוא זנגוויל ב„הוזי־הגיטו" וב„מלך־הקבצנים" — אנאליטי בהופעות שונות.

והרי — גיאורג בראנדס. ספריו כולם אומרים אנאליטיקה בכל מקום שנפתחם. אדם זה אמר על עצמו, שמרגיש הוא את עצמו יָוָני יותר מכל האריים — אבל ספריו באים ומטפחים על פניו. שכח בראנדס, שלא החבה ליַוָנות עושה את היוצר ליוני, אלא אופן־הסתכלותו, כמו שלא מחָמרי־היצירה נקיש על איכותו של פייטן, אלא מאופן־ההרשמותו ומאופן־העִבוד, שהוא מעבד את החומר. ואופן יצירתו של בראנדס הוא אופן־הבקורת: נתוח דק של יצירות, הפרדת השלמות המורכבת של היוצר לחלקיה היותר פשוטים— האנאליטיקה הגמורה. כי היהודי הוא המבקר בה"א הידיעה ובמובנה הרחב של המלה, בעוד שהארי אינו יוצא לעולם מתחום התאור. נטיתו של בראנדס ליוונות עוררה בו מלחמה פנימית מיוחדת במינה: הוא משתדל להתגבר על עצמו. הוא, האנאליטי־המבקר, חובב את הסינתיטיקה. מעריצה ומתגעגע עליה; הוא נלחם במאקס נורדוי, אינו יכול לנשוא את רוחו „השולל תמיד" – אבל נורדוי הוא רק מסקנה ישרה ממהותו העצמית של בראנדס ומלחמתו בנורדוי באה אך מתוך יראה מפני עצמו. כי מתירא הוא בראנדס מפני הדרגה אחרונה של מהות יצירתו ורוצה היה לנצחה כדי להתגבר בנצחון זה על הגרעינים האנאליטיים שלו. – על אותם הגרעינים, שהצמיחו לו את כל פירותיו הרוחניים...

מודים על יהדותם, על יהדותם־אסונם, יותר מבראנדס הם — ארתור שניצלר ויעקב וואסרמן. שניצלר התוודה אחר תקופת־יצירה ארוכה ופוריה ב„הדרך למרחב" וואסרמן — בתחלת יצירהו, ב„היהודים מצירנדורף" — בספר היהודי היותר עמוק שנכתב במערב. ברם לא מתוך ווידוים זה בלבד אנו מכירים את שייכותם לשלשלת היוצרים האנאליטיים. מבצבצת היא ועולה מכל צד גם ביצירתם ה„כללית"—מהסתכלותו של שניצלר בחזיונות היותר נפשיים של האדם ומחִטוטו התמידי של וואסרמן בסתרי־פנימיוהו. יחוסו של שניצלר אל האהבה והמות! אין הוא עומד לפניהם – כדיהמל וכמאֶטרלינק — מלא

הערצה טמירה וחרדת־קודש – אלא חודר לתוכם, מנתחם, מתיחס אליהם יחס בקרתי. ולפיכך פעמים שהוא מעורר – כשהוא מגיע לידי קיצוניות – מחאה באריי נגד חלול־הקודש, פעמים שהוא נראה לאריי כחודר בלתי־צנוע. לא לחנם נבאש בעיני הגרמנים האמתיים ריחה של ה – Wiener Note, שמקירה ביצירתם של שני הסופרים הללו.

אבל שניצלר מעיד עוד על חזיון אחד: על טשטוש הצורה העצמית של יצירתנו במערב. בשניצלר מעורבים באופן שאינו נתן להבחין עליזות מרפרפת והומור רצין עמוק – ווינאיות ואנאליטיקה יהודית. כי המערבי הוא חניך קולטורה זרה, קולטורה, שאף אם אינו יוצר מתוכה מפני שאין לו שייכות פנימית־שרשית אליה, סוף־סוף הוא נמצא בה, חי בקרבתה ומושפע ממנה הרבה. לא כן המזרח – והוא גם יותר אופיי הוא בשביל הכרת איכותה של היצירה העברית בזמננו. תהיינה הסבות מה שתהיינה, פנימיות (החיים העצמיים המלאים והעשירים), או חיצוניות (ההתבדלות הגמורה מן העולם שמסביב), או שתיהן כאחת, – העובדה קיימת, שהשרידים החשובים ביותר של הרוח העברי העצמי נשארו רק בחיים וביצירה הישראליים של מזרח־אירופה.

ואמנם, הנטיה האנאליטית מתגלית בשתי הספרויות של יהודי־המזרח בבהירות יתירה. השירה נשארה לירית כקדם, בלי קורטוב של אפיקה: שירי הטבע והזעם של ביאליק, אידיליותיו של טשרניחובסקי[1], ספורי־החסידים של פרץ ותאורי העוני היהודי של הסופרים הז'ארגוניים – הכל מלא רפלכסיה לירית, אפילו בשעה שהנטיה האפית היתה יכולה, אילו היתה בנו, למצוא מקום להתגדר בו. והמספרים שלנו הם כמעט כולם „ריאליסטים"; אולם כמה חסרה ספרותנו הספורית אובייקטיביות ריאליסטית אמתית! מכל היצירות ה„ריאליות" וה„איבייקטיביות" שלה מדברת אלינו נפשיות תוכית. פרטית־לירית. „הספור – אומר זולה – הוא קטע של חיים, שנראה באמצעות טמפרמנט"; בספורינו שלנו נראים טמפראמנטים באמצעות קטעי־חיים מתוארים. המספר היהודי אינו יכול להבלע בתוך הריאליות ולתא־ה, אלא מראה הוא אותה מתוכו, רואה הוא אותה כמו שהיא משתקפת בנפשו. דראמה יהודית ראויה לשם זה אין לנו במזרח וגם הדראמאטורגים שלנו במערב אינם מן המעולים במקצוע זה. ודומה חזיון זה למה שאמרנו למעלה על המתימטיקה: משחקים מצוינים מזרע היהודים מצויים בכל בימות־העולם – ודראמה יהודית אינה. כי המשחק דורש הבנה, קלות־תנועה וחריצות; ואולם הדראמטיקה צריכה להרכבה, לקשור עולם בעולם ולמלחמות היוצאות מתוך החכוכים שביניהם, כלומר, היא צריכה לנטיה סינתיטית, שאינה בתוכני.

הנסיונות הבודדים ליצור אפיקה ודראמה ישראלית כאותם של מנדלי מוכר־

---

[1]) לא בצדק הכריזו בספרותנו על טשרניחובסקי, שמשורר בעל רוח יוונית הוא. הטעות כאן דומה לזו שאצל בראנדס. מעריץ־היוונות אינו עוד בזה בלבד יווני. היוונות יש לה, אפילו בליריקה שלה, הסתכלות פיוטית מיוחדת במינה, בעוד שדוקא „לנוכח פסל אפולו" מלא—פתוס נבואי! אידיליותיו של טשרניחובסקי לירִיות־הומוריסטיות הן, ובזה הן עבריות. יש בזה מן הדמיון עם ביירון. אף הוא שר בכנור עברי—ולחם את מלחמת־החירות של היוונים.

ספרים ושלום אש אינם סותרים את הנחתנו. הללו ניכרים ומסומנים הם בתור יוצרים ממין מיוחד, ומרגישים בתוכנו את הטון הזר והמשונה, ה„רענן", שהכניסו לתוך ספרותנו. וכיון שדוקא הם, מתארי הרחוב היהודי ומעריציו, הכניסו את ההסתכלות הפיוטית היונית לרחוב זה, גדולה הפליאה עוד יותר, ועל־כן מתפעלים מהם ומשתוממים עליהם.

והאנאליטיקה, שמצאנוה בספרות היפה, מצויה גם בפילוסופיה היהודית שבהוה. מקרוכמאל עד הֶרמאַן כהן ועד אחד־העם מצד אחד ומן הצד השני — מארקס ותלמידיו — בכולם לא פסקה הפילוסופיה התכליתית־ההערכתית להיות הנושא היחידי והמוטיב העיקרי. לא השאלה הקוסמית היא המעסקת אותם, אלא האדם ופעולותיו וחובותיו למוסריותו הפנימית ולחוקי קיום החברה.

וכך נגלית לנו הנטיה האנאליטית, שמורה וקיומת בְחיינו וביצירתנו אחר שלשלת ארוכה ורבת־שנויים של התפתחות, אחרי פשיטת צורות ישנות ולבישת צורות חדשות.—

.V

ואולם ההוה היצירתי שלנו — צלתו מרובה מחמתו. פרשה עלינו הגלות צללי־ענָנים, שמקדירים את שמי־חיינו, גָדלה בנו כחות של סתירה, טִפחה דו־פרצופיות והרחיבה את הקרע הנפשי.

כי שונה היא הסינתיטיקה מן האנאליטיקה לא' רק בשעת־יצירה, אלא גם בשעת־חורבן. היצירה הסינתיטית, כשהיא מתרוקנת מכחותיה הפורים, כשנחלשת שאיפתה הפנימית לאחוד ולהרכבה — הרי אורה מחויר, מתכנסת היא לקרן־זוית, נעלמת מן העין ונראית כאילו פסקה: הסינתיטיקה יודעת או את היצירה או—את מנוחת־השתיקה, מנוחה של נירוואנה. אולם האנאליטיקה, כשהיא מתדלדלת, עלולה היא, מתוך נטיתה התמידית להפרדה, לנטות מדרך היצירה החיובית אל הקצה השלילי האחרון—אל הסתירה. אי־יצירתו של הסינתיטיקן אופי פּאַסיבי יש לה; האנאליטיקן נשאר, אף כשהוא פוסק ליצור, אקטיבי—בשלילה ובהריסה. וזהו אשרה ואסונה של האנאליטיקה. אִשָה אינה כבה, בוערת היא—בשלהבת קדושה או בלהב זר.

והגלות אָבדה מאתנו הרבה מן התמימות הצנועה ביחוסנו להדברים, לעולם ולאדם — והיצירה נהפכה אצלנו במדה מרובה לסתירה. התחילו אור וחושך משמשים, בערבוביה. הנה הקדוש, האיש בעל היחס היותר פנימי לאידיאלו, בעל ההתלהבות וההתדבקות העליונה, האיש המקריב את עצמו על מזבח אלהיו; ועל־ידו—האופי הז'ורנאליסטי, זו הבריה החסרה כל יחס פנימי שמתלהבת באש־של־קש ומתעלה התעלות של רפרוף והיא מוכנת לפרוט זהב של אידיאַלים לפרוטות של צרכיה הפעוטים.— זה האדם המקריב את אלהיו על שלחן־פגולו שלו. הנה היהודי „קשה־העורף", שאינו מוותר על עצמותו אף בקוצו של יו"ד, הלוחם וסובל בשבילה ומקבל את יסוריו באהבה; ובצדו— הסרסור מכל המינים, המוותר, ה„סבלן", שמסתפק בתִיוּך ערכי־אחרים בלי שיהא לו צורך להוכן עצמי ומוכשָר הוא להתאקלם ולהתפשר תמיד. דרים בכפיפה

אחת זה אצל זה האידיאליסט והפרובוקאטור, הפרוש והלהוט אחרי השפלות החמרית, איש־הרוח והרודף אחר המעשיות היותר גסה. ערבוב תחומים... והיכן המוצא?

מאַרטין בובר הכיר, כאוטו וויינינגר, בשניות היסודית של הנפש העברית. אבל במסקנות, שהוציא מהכרה זו, התרחק מווייניגר תכלית רחוק, באיפן שהשקפותיהם על היהדות נעשו לשתי קצוות, לשני צירים מתנגדים: בובר מטיף להתחדשות־היהדות וויינגר דורש את ההתגברות עליה.

בובר אומר [1]: „פתחו את התעודות הגדולות של היצירה העברית הקדומה בכל מקום שתרצו; קראו בספרי דברי־הימים את הספורים על עזיבת־ה׳ בספרי־הנביאים—את הדרישות להתגברות על העָוֶל, בתהלים—את הקריאות החוזרות ונשנות להִטַּהרות והתקדשות, באיוב—את דברי־התבונה על הקרע שבין העולם הפנימי והחיצוני,—ובכל מקום תמצאו את הרגש ואת ההכרה של השניות". „אבל כאידיאת־השניות כך אף הגאולה ממנה יהודית היא". „בשאיפה לאחדות מתלהבים ביהודי כחותיו היצירתיים. היהודים היוצרים הם הנצחונות על השניות, ההתגברויות החיוביות עליה, הגבורת ה„הן" על ה„לאו", היצירה על היאוש, נצחון־הגעגועים".-„נמשיך, איפוא, את החיים הפנימיים של היהדות הקדומה, נשאף לאחדות בתוך נשמתנו, נוקיר את היצירתיות,—ואז נעשה שותפים למעשה־הגאולה".—ודרישה זו דרש ביתר עוז במאמר אחר בשם „התחדשות היהדות". רעיונה העיקרי של הדרישה הוא: כל שניות היא שלילת היצירה; כשנתגבר עליה נגיע ליצירה העברית האמתית, הקדומה—להתחדשות־היהדות.

וויינינגר, משולל־היהדות, רואה את היהדות נעוצה בכל עצמותה בשניות הורסת, והילכך אין לה, כלומר, לאידיאה שלה. שום תרופה, — אבל היהודים יכולים ומחויבים להשתחרר מן היהדות ככל האפשר. „בכל התכנים הנפשיים של היהודי—אומר הוא [2]—דבקו איזו שניות או רבוי. על אותה שניות־הנפש, על אותה הכפילות או גם על אותו הרבוי, אין הוא מתעלה לעולם. יש לו תמיד עוד איזו אפשרות, עוד אפשריות הרבה, במקום שהאַריי, בלי שהוא עני ממנו בהסתכלותו, מכריע בהחלט ובוחר. אותו רבוי־המשמעות הפנימי, אותו העדר של ריאַליות בלתי־אמצעית ופנימית בשום מאורע נפשי, אותו הקושי להיות לעצמו ובפני עצמו, שמזה בלבד יכול לנבוע כל כח־יצירה נעלה,—חושב אני לציין בתור הגדרתו של אותו דבר, שקראתיו בשם היהדות בתור אידיאה". „שאלת היהודי היא השאלה, שאלסה שואלת את לוהנגרין: אי־היכולת להשמע, תהא אפילו להתגלות הפנימית, אי־היכולת להאמין באיזו הויה בכלל".—היהדות היא, איפוא, אימפוטנציה יצירתית, עקרה והורסת כאחת — אסון. ולפיכך „קודם־כל, צריך שהיהודים יבינו את עצמם, שיכירו את עצמם לדעת וילחמו כנגד עצמם, שיתאמצו בפנימיותם לנצח את היהדות שבתוכם".

---

[1] במאמרו: Der Jude und sein Werk (Jüdischer Almanach, 1900).

[2] עיין: Geschlecht und Charakter, II Teil, Kap. 13.

אבל ההשקפה היוצאת מן החקירה הנוכחית, שנקידת־מוצאה, השניות משותפת היא עם שתי ההשקפות הנזכרות, מגעת למסקנות אחרות, ומתוך כך — גם לדרישה אחרת. היא מרימה את ההסתכלות מתוך שניות לגובה של פרינציפיון יצירתי ומראָה על עושר האפשריות היצירתיות, שהן צפונות בהסתכלות זו. היהדות אינה לא שאיפה לאחדות של הרכבה ולא שניות הורסת, אלא יצירה אנאליטית, שמקורה בצורך נפשי עיקרי להבחנה והבדלה. היהדות יצרה יחידויות. יחידויות—ולא אחדויות: יחידות־הנפש ויחידות־הטבע באמנות, יחידות־האדם ויחידות־העולם בפילוסופיה, יחידות־האל ויחידות־הכל בהשגת האלהות. אבל לא הורסות הן יחידויות אלו, שהרי יש ביניהן קשר ויחס פנימי: הטבע משתקף בנפש—ברֶפְּלֶכסיה הלירית; האדם פועל בעולם ואחראי הוא בעד מעשיו — במוסר; והאל העברי יוצר־העולם — מחדש בכל יום מעשה־בראשית.

ודרישתה של השקפה זו אינה יכולה, איפוא, להסכים ל„התגברות על היהדות", מפני שרואה היא ביהדות, ודוקא בשניותה, יצירתיות פוריה ורמה. אף אינה דורשת „התחדשות־היהדות" במובנו של בובר, כי מוצאת היא את הפרינציפיון העיקרי של היהדות שמור גם בגלות. דרישתה היא: הפראת־היהדות. הפראת הפרינציפיון האנאליטי, שנתגבש ביצירה העברית הקדומה ונשאר בתומו עד היום; הסרת כל אותם יסודות־ההריסה, שנטפלו לו בדרך הרפתקאותיו המרובות ושהיה מוכשר ביותר להנָגַע בהם, כאמור,— על־ידי הישָרַת דרכו שנתעקמה, על־ידי התקרבותו להפרינציפיון המקורי של תרבותו מתוך התעוררות תמימה ושלמה ליצירה.

— יהדות או יַוָנות? להיות או לחדול? — לא זאת היא השאלה. הפרינציפיון של היצירה חי בנו ופועל מתוכנו, בצורתו החיובית או השלילית — ברצוננו או כנגדו.

שאלתנו היא: יצירה או סתירה? — ועל שאלה זו יש רק תשובה אחת:
— היצירה החיובית.

וינא, אוקטובר 1911.

בַּאֲחֻזָּה

(ספור).

מאת

א. קלאַטשקא.

א.

— הבה, אדוני הדוקטור, ואראה לך את טרקלין־התמונות, שהמנוח, עליו השלום, השקיע בו אוצר ממש!

בדברים האלה פנה בן־משק־הבית אל הדוקטור עפרון.

הם נכנסו לתוך אולם גדול וחצי־אפל, שֶׁתְּרִיתיו היו סגורים לחצאין לרגלי נסיעת הבעלים וכתליו היו מכוסים תמונות.

— זוהי „עקדת־יצחק״ — פתח בן־משק־הבית, שפניו פני איש בן חמשים, לחייו מוקפות זקן ארוך, עיניו ערומות ומביעות גם גדלות, גם הכנעה, גם חונף וגם אותה הכרת־היתרון של אדם, ש„מגלה טפח ומכסה טפחים״, ודבריו נזלו כשמן־זית. — את התמונה הזו רכש לו המנוח במחיר עצום. הוא הביא אותה מפאריז וממש נתבייש להודות כמה שלם בעדה. אבל המבינים שבכאן העריכו אותה למאות אחדות... אין זו תמונת־צבעים, אלא מעשה־רקמה!

הדוקטור עפרון צחק לרגלי הערתו האחרונה של המשגיח, שרצה לקבל על עצמו גם תפקיד של מסביר ומפרש. הוא עמד לפני „גוֹבֶּלֶן״ גדול, שעל יסוד של כסף היה מרוקם עליו ציור־העקידה: על הר־המוריה עומד אברהם אבינו ושולח את ידו לשחוט את יצחק, שהוא עקוד על המזבח ממעל לעצים. שנים־שלשה ארזים ותמרים ורצועת שמים כחולים משלימים את ציורו של טבע־המזרח. ובסבך בקרניו אחוז האיל, שעיניו עורגות, ממש, שיעלוהו לעולה תחת יצחק. וממעל, בצורת אשה בעלת־כנפים, עומד המלאך.

— וזוהי תמונתו של המנוח עצמו, עליו השלום — אמר המשגיח כשֶׁכִּוֵּן עפרון את פניו מול הכותל השני. על התמונה היה מצויר במלוא קומתו אדם כבן ארבעים וחמש, בעל כתפים רחבות ופנים עדינים ויפים ומוקפים זקן אדמוני עגול ומשופר, ומשקפים על חטמו הישר ועל ראשו חבושה יארמולקה עגולה של משי. פני האיש הפיקו אצילות רוחנית, שנִתְּנָה במתנה רק ליהודי־סגולה והיא נמסרת בירושה מאבות לבנים ומטבעת חותם לא־ימחה על הצאצאים, עד שאפשר להכירם בין המון בני־אדם. אצילות זו השרתה את זיוה, כביכול, גם על בגדי־הטרקלין הארוך שלבש, על האפודה החשופה

זעל שרשרת־הזהב העבה, שענדה את האפודה וכבדה היה כבולט לעין, עד שנדמה, כאילו היא מוכנת לנפול. בוהן ידו הימנית היתה תחובה בין שולי־הבגד, ועל האצבעות נצנצו טבעות־זהב משובצות אבנים טובות. ניכר היה, שהצייר טפל בחבה יתרה בתמונה זו והשתדל לבטא בה את נשמתו של המצויר בכל יפיה ורוממותה. עפרון, ששמע הרבה על נדבת־רוחו וגודל־נפשו של המנוח, עמד כמקוסם לפני תמונה זו.

אריה־ליב, הוא המשגיח, לא העיז להפריע את הדומיה כל זמן שעפרון הביט על התמונה. כיון שסר מעליה אמר בקול רך:

— אני איני יכול להסתכל בה בלי דמעות. חמש שנים עברו מיום מותו—ואין איש מאתנו יכול להשלים עם רעיון נורא זה... בדמי־ימיו גוע...

עפרון הוסיף להתרחק מן התמונה. אמר לו המשגיח:

— אפתח את תריסי־החלונות לרוחה. כך אין לראות כלום מפני הצל.

רצועת־אור רחבה פלסה לה נתיב פתאום דרך החלון והאירה את הכותל שממולו. האבק, שמלא את החדר, שלא דרכה בו רגל־אנוש זה כבר, חלק את החדר באמצע כעמוד־אור של כסף. עפרון הסתכל עוד בתמונות אחדות, שתכנן היה שאוב על־פי רוב מחיי־היהודים ומכתבי־הקודש, כגון גלית ודוד, רבקה ואליעזר, ירמיהו הנביא על חרבות־ציון, תמונת יהודי זקן שמריח טאבאק, תלמידי־חכמים שמתנגחים בהלכה, ועוד ועוד—מעשי ידי אמנים מפורסמים.

— עתה אַראה לך עוד דבר, שוודאי לא ראית דוגמתו מעולם! -אמר המשגיח בחשיבות מיוחדת.

בזהירות מופרזת, על קצה־אצבעותיו, נגש ר' אריה־ליב לארון־עץ, וכשהרים את המסך שכסה אותו הסתכל בפני הדוקטור בבת־צחוק של הנאה מסותרת.

בסקירה ראשונה לא הכיר עפרון בבירור מה שעיניו רואות, אבל מתוך הקדמתו רבת־הערך של המשגיח ומתוך מבטו החשוב הבין, שזהו בית־המקדש או, יותר נכון, המשכן במיניאטורה.

— זהו מעשהו של אמן יהודי, שעמל בו יותר משלשים שנה. — אמר המשגיח ובקולו ניכרה „תורת־אנשים מלומדה"—דבר זה זכה להיות מוצג בתערוכה בפאריז והמנוח קנה אותו שם במחיר עצום...

ואחר־כך הוסיף, כנופף משלו:

— זה היה לב־יהודי חם, שאין על עפר משלו. הוא רץ לדבר־מצוה, כמו שנאמר: „הֱוֵה רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים".

באִטיות ובנחת יצא עפרון מן החדר. ר' אריה־ליב הלך אחריו, ולאחר שסגר את תריסי־החלונות סגר גם את הדלת...

— את כבוד־הבית פנימה ראית! —אמר ר' אריה־ליב — ועתה אַראה לך את החצר ואת בניניו, ותוכל להשתבח, שראית מלוכה יהודית בזעיר־אנפין. מה אומר ומה אדבר! — הוסיף באנחה, שאף היא נדמתה לעפרון מופרזת קצת—חבל שלא ידעת את המנוח מרגלית

עצמו. מיום שמת פנה הודו, פנה זיוו, פנה הדרו של הבית... אתה רואה פליטת־העבר, רק את הצל...

— שמעתי! — אמר הדוקטור, שידע את כל הדברים האלה מפי בת־דודתו, שנישאה למרגלית הצעיר.

הדבר היה לפני חמש־עשרה שנה והספורים, שספרה בת־דודתו על עשרו ותפארתו של בית־חמיה, קבלו בדמיונו של עפרון — שהיה אז נער בן עשר — צורה של אגדות יפות. ולפיכך הקשיב עתה בהנאה מיוחדת לדברי המשגיח, שחדשו בזכרונו את ספורי־הנוער האלה. נוח להתפעל הרגיש עפרון הרחבת־הדעת ומעוף־הדמיון, שיש בהם מעין טשטוש הגבולין בין „שלי ושלך", והעולם, כולו נראה כאילו נברא רק בשבילו. לעפרון אירע עתה מה שאירע לו לפנים: על זכרונו עולה שיר יפה — ופתאום נדמה לו, שהוא הוא מחברו של שיר זה ושהוא נולד בין־רגע במוחו...

כשיצא מן הפרוזדור הגיעה לאזניו המולה קטנה. מן הספסל, סמוך לדלת, ירד אדם לבוש קפוטה שחורה וארוכה ונזדקף לפני עפרון באמירת־שלום. עפרון ראה לפניו אדם, שעל־פי מראהו החיצוני דומה היה לרב של עיירה ליטאית קטנה, וברגע הראשון רצה להושיט לו את ידו לאות שלום.

— זהו אברהם השומר! — נזדרז המשגיח והעיר את אזני עפרון — כלומר ,מי שהיה שומר. הוא הספיק כבר להשיא את בניו ובני־בניו, יש לו דור־רבעים, אבל הוא רוצה, שכאן תהא קבורתו, על סף־הדלת, ששמר כל ימיו באמונה.

— יש לו דור־רבעים? — שאל הדוקטור בתמיה.

התפעלותו ענגה את המשגיח והוא הוסיף:

— הרי הוא כבן שבעים ומעלה.

עפרון לא יכול להאמין למשמע־אזניו. זקנו, פאותיו המסולסלות ושערות־ראשו של השומר, שבלטו מתחת מצנפתו, עדיין היו שחורים לגמרי, בלי שנזרק בהם אפילו שערה אחת של שיבה. אף סבא זה נראה לו כאחד מן הפלאים של ארמון־קסם זה.

— מה הספר שבידך? — שאלו עפרון.

— תהלים — השיב השומר. — מה יעשה יהודי לעת זקנתו?

עפרון תקע לידו מטבע־כסף ויצא מן הפרוזדור.

— זהו בית־הכנסת שלנו! — אמר ר' אריה־ליב והראה על בנין־עץ בעל דיוטה אחת עם פרוזדור ארוך והלונות גדולים ומרובעים, שהיו מכוסים ביריעות־בד.

— וכאן, בבית הזה, דר הרב שלנו! — הוסיף המשגיח. — הרב שלנו. קנין עצמנו, שאין לו שום שייכות אל העיר. כך היה רצונו של המנוח, שיהיה לו רב משלו.

— וכאן דירותיהם של הרכב והגנן. — אמר והראה על בית־עץ, סמוך לביתו של הרב. ובצחוק קל הוסיף: — לקיים מה שנאמר: „שמיא וארעא נשקו אהדדי".

הדוקטור עבר על פני כל הבנינים האלה בתשומת־לב, ונדמה לו לפעמים, כאילו כל הדברים שהוא רואה שלו הם ואריה־ליב המשגיח הולך עמו כדי להראות לו את האוצרות ושכיות־החמדה, שנפלו בחלקו פתאום. וקולו הרך והמלא חונף והלכות של זה עשוי היה להגדיל אילוזיה יפה זו.

– אולי תכנס לבית־הכנסת ? – שאלו המשגיח – זהו בוודאי דבר יקר־המציאות בשבילך – הוסיף בזהירות ובקול נשמע לשני פנים, מתוך שלא היה בטוח תחלה ברושם, שיעשו דבריו אלה.

– הבה ! – אמר עפרון.

זה היה אולם גדול, שהורגשו בו קצת גם טחב גם רקבון. הבימה, העמודים, ארון־הקודש היו ישנים ורק בכתלים, שהיו צבועים בצבע הדש, אפשר היה להכיר תקונים, שנעשו זה לא כבר. לקול פסיעותיהם של עפרון ושל המשגיח, שנראו גסות ביותר בחלל הריק, נפתחה דלת קטנה והשמש הופיע. זה היה זקן קטן־קומה וצנום, על ראשו היה חבוש כובע שחור של קטיפה כעין קדירה, ששוליה מפוחמים ואכולי־אש, עיניו המימיות הציצו מבעד למשקפים במסגרת של פֶּלֶד וזָקָן שָׁב הקיף את פניו החִוְּרות. בלי להוציא אף הגה נגש אל הדוקטור והושיט לו יד ביחד עם אמירת־שלום, כאילו ידעו זה את זה מתמול שלשום. ר' אריה־ליב, שהשתדל לנהוג מנהג של ג'נטלמן, העביר בת־צחוק על פניו, כלועג לבטלנותו של השמש, ואמר, כאילו רצה להתנצל בעדו:

– זה היה מלמדו של המנוח. עתה הוא כמעט „עובר ובטל".

על הכתלים היו דבוקות טבלאות של־שיש הרבה ועליהן חקוקות כתבות עבריות: „נרות־החשמל האלה הם נדבת הגביר פלוני לרגלי חתונת בנו" וכיוצא בזה. סמוך לארון־הקודש דלק נר־תמיד וממעל לו, על טבלה־של שיש מצופה זהב, היתה חרותה הכתובת: „לנשמת המנוח ר' ישראל מרגלית"...

– וטבלה זו – הראה ר' אריה־ליב לעפרון על טבלה, שהיתה דבוקה מתחת לעששית בעלת שמונה קנים של כסף ושעליה היה כתוב: „לרגלי חתונת בני שלמה עם מרת שרה אפרת" – הודבקה לזכרון כלולותיה של בת־דודתך.

עפרון הציץ בשעון. היתה השעה הראשונה אחר חצות־היום.

– הגיע זמן־הנסיעה ! – נסה המשגיח להעיר – ערב־שבת היום וטוב נעשה אם נקדים לבוא.

תוך־כדי־דבור יצאו שניהם מבית־הכנסת והמשגיח צוה להרכב לרתום את הסוסים.

– עתה תראה את האחוזה ! – אמר ר' אריה־ליב כשישב במרכבה על־יד הדוקטור.

– רב הדרך ? – שאל עפרון והשתדל, שיהא קולו מביע שויון־נפש גמור.

– כשתי שעות – היתה התשובה.

זמן זה נראה לעפרון ארוך ביותר, אבל הוא כבש את רגשותיו. הוא ראה, שהמשגיח מסתכל בו בעינים בוחנות, כאדם שרוצה לעמוד על סודו של חברו. כדי להסתר ממנו לגמרי הוציא את פניו מן המרכבה והסתכל בדרך־הנסיעה.

עפרון היה שמח וטוב־לב. בן עשרים וחמש היה ועמד באותה תקופת־החיים, שלֵב האדם מלא בה חדוה בלתי־אמצעית על כל גדותיו והתקוה מבטיחה לאדם כל מה שעיניו רואות ולבו חומד. במוח מרפרפים הרהורים, בלי שתהא להם צורה קבועה, ובלב הומות הרגשות, שאין להן בטוי נכון.

בת־דודתו וחמותה הזמינו אותו לבלות את הקיץ באחוזתם והוא קבל את ההזמנה בשמחה רבה, כאילו ידע מראש, שאיזו מתנה טובה גנוזה לו שם.

— כמדומני, מתארחים שם עתה נכדיה של מרת מרגלית — פלט עפרון מפיו כמדבר לעצמו. אבל מיד התחרט על דבריו, ועל תשובתו המוחלטת של המשגיח אמר:

— מה יפה המראה מחוץ לעיר! —

הם עזבו את העיר ועברו דרך שדות וכרמים. כאן היו גני־יֶרֶק זרועים אבטיחים, שעליהם האפורים, הגדולים והרחבים התרוממו ממעל לתלמים כמחסי־מטר הפוכים וגידיהם הלבנים והבולטים נדמו כחוטי־עשת, שנשתרגו לתוך בשרם החי... השדה היה מוקף זָהָרוֹת, שעמדו במרחק ידוע זו מזו כבעלי־גאוה, שאינם מתערבים זה בזה, וביניהם עמדו כנופיות־כנופיות מן ההמון הפשוט — המון חרולים, שצמחו בצפיפות ודחק... הנה קרקע זרוע סֶלֶק, שנראה מרחוק כאילו נשפך עליו קיתון של דְיו שחורה. והנה גידולי הדורה — אלה בעלי הגוף הארוך והצנום, שעליהם הארוכים דומים לבגד שנקרע לקרעים והקרעים תלויים כסחבות על גבי הגוף.

המרכבה יצאה מן המסלה המלאכותית שבין השדות והכרמים אל דרך־המלך הרחבה, שנדמתה מרחוק כרצועה לבנה. מן העבר האחד נראה היער ומן העבר השני — אהלים ובניני־עץ שונים. שמש־תמוז היתה במלוא־תקפה ושפכה ים של אור על כל הסביבה. הכל צמח ופרח בגאוה ובגודל־לבב, הכל היה בולט ונראה לעין והכל שאף להטבל בים החום והאור. האויר היה זך וצח, אבל לא קלוי, כי היער הגדול, שהשתרע מהלך פרסאות אחדות, התריס עליו מפני קרני־החמה הלוהטות. עפרון ספג בחדוה את האויר הריחני לתוך ריאתו ולא רצה להפריע על־ידי דבור את נעימות הנסיעה. כאילו חס על כל רגע ורגע שעובר...

לבו של עפרון התחיל פתאום לדפוק בכח ואיזו אי־מנוחה הקיפה את כל נפשו. הוא הרגיש, שכאן, עם גדר־העץ הארוכה, מתחלת האחוזה ושהגיע אל מחוז־חפצו...

הוא לא טעה. הרכב הפך את הסוסים ונכנסו לתוך גן רחב. ועוד קודם שהספיק עפרון להסתכל מסביב, הכריז ר' אריה־ליב:

— הגענו!

ב.

מרת מרגלית היתה אשה כבת חמשים וחמש, בעלת קומה וצורה. בכל ישותה היתה אותה הכרת־הערך העצמית, שיש בנשים שהיו בנעוריהן בין היפהפיות והמפונקות והיו רגילות למצוא חן בעיני הגברים. רושם־הגאוה שבמצחה היפה, המותרס בפאה־הנכרית השחורה והגבוהה, נִתְמַתֵּק על־ידי הבטוי הטוב של עיניה הרכות. פיה הקטן היה סגור ושני הקמטים, שהשנים העמיקו בו משני עבריו והאריכום עד סנטרה העגול והמפוטם, העידו, שהוא נפתח רק לעתים רחוקות כדי להוציא דבורים קצובים וספורים. חטמה היה ארוך קצת, אבל לא יותר מן השעור. דומה היה יפיה לזה שהוא מצוי בתמונותיהן של נשי־ישראל הספרדיות, שפניהן מביעות את המדות הישראליות צניעות, רחמנות יראת־שמים, וכעין חוט של חן מיוחד מתוח עליהן הצער העדין...

לאחר שבירכה את הדוקטור עפרון בברכת־שלום והביעה בלב שלם את שמחתה לקראת בואו, יצאה אל המרפסת כדי לתת לו ולכלתה – בת־דודתו של עפרון – להתענג על פגישתם זו, שיצאה מגדר־הרגיל של פגישת־קרובים ושהיתה בה מן האינטימיות של שני אנשים, שלא ראו זה את זו במשך שנים הרבה והזכרונות המשותפים שמחברים אותם אינם מובנים ואינם מעניינים את זולתם.

הדוקטור עפרון היה נער בן י"ב כשראה את בת־דודתו זו בפעם האחרונה, כי אז נישאה למרגליות הצעיר ועזבה את בית־אבותיה ואת עיר־מולדתה. עתה בא עפרון בתור חתן, כדי להראות ולראות את הכלה, שהציעו לפניו ושדרה באותה עיר, שבה דרה בת־דודתו.

כאילו ידעה לכוון את הרגע הנכון, כשעברה ההתלהבות של הפגישה, הזמינה מרת מרגלית את עפרון לשתות תה. ושלשתם ישבו על־יד השלחן הערוך שעל המרפסת.

– ובכן אפשר שתעשה אזרח בעירנו ונהיה שכנים – אמרה מרת מרגלית בבת־צחוק של טוב־לב.

– אפשר! – השיב עפרון והשתמט מתשובה ברורה.

– מאד מאד הייתי רוצה בזה! - אמרה סוניה. – הרי שדכנית אני במדה ידועה – הוסיפה בבת־צחוק.

סוניה היתה כבת שלשים וחמש, קטנת־קומה ובשרנית, ותנועותיה ודבורה היו בכבדות.

– והיא מצאה חן בעיניך? – שאלה סוף־סוף, מבלתי יכולת לכבוש את סקרנותה.

עפרון עבר על שאלה זו בשתיקה.

קבלת־הפנים החמימה, הסביבה של עושר ויופי, יום־הקיץ הנחמד – כל אלה השרו על עפרון זיו של שמחה שאין לה קץ. גן־הפירות הגדול, שהשתרע מסביב לבית, עם דומית־הרז השפוכה עליו, הכניס שלות־השקט בכל. נשמע משק־הדבורים המונוטוני, שנמשכו מן הגן אחר ריח דובדבניות מטוגנות, שעמדו על השלחן, ובזמזומן העידו, כביכול, על העבודה הטמירה והבלתי־פוסקת של הטבע השותק. וריחן של הדובדבניות היה בו מן הריח החריף של האדמה, המלא תאוה בריאה, ומן העונג של קרן־זוית נעימה בחוג של משפחה קרובה ומהכנסת־אורחים של בעלת־בית יפה...

– כמה יפה כאן! – קרא עפרון, שלא יכול להבליג על רגשותיו.

וסוניה, שנסתכלה בו במבט שופע טוב־לב, אמרה:

– דומה כאילו ראיתיך אתמול. תלתליך השחורים יורדים על ערפך כאז כן עתה... בלי ספק אתה כותב שירים גם היום. האין זאת?

– הנה גם „הילדים"! – אמרה מרת מרגלית בטון של אושר וגאוה. ניכר היה, שהיא שמחה לקראת נכדיה, שהלכו והתקרבו אל המרפסת.

באמצע הלכה עלמה כבת שמונה־עשרה, שפָניה היפים הפנו אליהם מיד את עיניו של עפרון וכמעט כסו ממנו את פני שלשת הנערים, שהכתירו אותה מסביב ככוכבי־לכת. זו היתה צְהַבְהֶבֶת בעלת פנים עגולים ואודם קל על לחייה, אודם רענן וחדש, שנרכש זה לא כבר תחת השפעתו של אויר־האחוזה. עיניה הכחולות היו כמצחקות תמיד ובצחוק

היה גון ידוע של אירוניה. ושערותיה הערמוניות, שנקלעו לצמה עבה, הכתירו את ראשה במעגל. היא היתה לבושה שמלת־בד לבנה וכתפיה וצוארה היו עטופים רדיד כחול של משי. היא היתה שקועה בשיחה עליזה עם שני אחיה – האחד כבן חמש־עשרה והשני כבן שלש־עשרה שנה. כשראו את הדוקטור עפרון נשתתקו, אבל בת־הצחוק, שרחף עוד על פניהם, העיד, ששיחתם נגעה בעפרון, שידעו מראש את דבר־בואו. חבורה קטנה זו בצירוף הנער הקטן בֵּבִי, שהיה כבן תשע ובגופו השמן והבריא היה שונה מאֶחָיו הגדולים מוניה ומוריץ גבוהי־הקומה ודלי־הבשר, – התוודעה מיד אל הדוקטור – ולאחר רגעים אחדים כבר שררה ביניהם אותה פשטות־היחוסים הנעימה, שמקרבת ומחממת את האדם הזר והחדש...

דומה היה עפרון, שידעו ה„ילדים" – כך קראו אותם מרת מרגלית וסוניה – את מטרת בואו, ודבר זה לא היה נעים לו... לו לעצמו נראה פתאום מוזר וכמעט בלתי־מובן הדבר, שהוא בא לכאן רק במקרה ושאילמלא נעתר להזמנת בת־דודתו, לא היה מתוודע לעולם אל משפחה זו, שנעשתה לו בין־רגע כל־כך קרובה וחביבה...

כמעט בשמחה בלתי־מסותרת הסתכל עפרון בפני הנערה – ונדמה לו, שלא ראה מימיו עלמה יפה כמוה. על פרצופה לא היה טבוע חותם של גזע ולאום: שערות־הערמון וצבע־הפנים של „בלונדינה", שהיו לה, האצילו עליה דמות־דיוקן של נערה גרמנית, – אילמלא היו מזכירים הניצוץ שבעיניה, שהיה בו מעין נטיה של לצון, ותנועותיה הרכות והמלאות־חן, שהיתה בהן מעין תנועת־החתול, את ה„פולנית" הנחמדה. ואמנם, שמה „רֶגינה" – מרת מרגלית קראה לה בשמה העברי „רבקה" – העיד על הישיבה בארץ־פולין ועל השפעת התרבות הפולנית. אבל כיון שהיתה רגינה מערבבת – והיא עשתה זאת בכוונה – מלות יהודיות בלשון הגרמנית, שבה דברה כל משפחת מרגלית, או מתבלת את דבריה בבטויים של „לשון־הקודש" – מיד היתה כל ישותה מקבלת מין חן מיוחד, כאילו התפרצה איזו רוח טמירה מעומק־נשמתה לפתע־פתאום. ורגינה ידעה, שדבר זה משוה עליה הוד מיוחד, והיתה משתמשת בו לעתים קרובות. הרי קוֹקֶטִיוּת שלא־מדעת נִתְּנָה במתנה לכל בנות־חוה.

היה ערב־שבת עם חשכה... בבית התחילו לעשות את ההכנות הידועות לקבלת־שבת. מרת מרגלית התנצלה לפני המסובים והלכה להתקין את עצמה ואת הבית ליום־השבת.

הילדים, שבאו רק לפני שלשה ימים, צפו ליום־השבת הראשון, שיבלו באחוזה, ודברו על המנהגים הנהוגים כאן. וניכר היה, שהם שמחים לקראת ההזדמנות למלא את רצון אמם־זקנתם בשמירת שבת כהלכתה.

ג.

דומיה התפשטה בכל. דומית שבת־קודש, שמכנסת אפילו לתוך דומית הכפר הנדח והאחוזה הבודדה גון מיוחד משלה. דומה, כאילו האורקסטר העולמי הנמיך את נגונו באוקטאבה שלמה. חצוצרות־הנחושת והתופים סיימו את פרקם, הבאַס נדם, ורק הכנור והעוגב ממשיכים את הנגון, ולפעמים מצטרף להם הקלארנֶט המיַלל. אבל השמש

יורדת מטה, מטה, הצללים מתגברים, ורק העוגב משתפך יחדי במנגינותיו... עוד מעט וגם הוא ידום... אז יוציא המנצח בנגינת־העולם כלי־זמר חדש מנרתיקו — ו„מזמור שיר ליום־השבת" משתפך בכל העולם... בבית הדליקו נרות של שבת.

— צריך ל„קבל־שבת" — אומרת מרת מרגליות. — הראו־נא, ילדי, להדוקטור עפרון את בית־הכנסת שלנו...

בהצעה זו היתה מעין רמיזה ובקשה ללכת להתפלל, — והדוקטור עפרון הולך עם הנערים אל בית־הכנסת. מצד אחד רוצה הוא למלאת את רצונה של בעלת־הבית, ומצד שני רוצה הוא להשאר פנים אל פנים עם הנערים ולהתוודע אליהם יותר.

— בית־הכנסת אינו רחוק מכאן! — מנהם מוניה הבכור את הדוקטור ושולב את זרועו. — וגם החזן שלנו אינו מאריך ביותר.

— סבור אני, ששכחת להתפלל זה כבר — מתלוצץ מוריץ.

— השַׁמש יתן לנו סדורים! — אומר בכובד־ראש בבי הקטן.

הם הולכים דרך הגן. בית־הכנסת הוא סמוך לדרך־המלך, אצל השער.

— אתה מוכרח תהיה לקבל עליך לזמן־מה עול מלכות־שמים! — אמר מוניה — אמנו הזקנה מקפדת מאד על מנהגי־ישראל ואוהבת, שגם אורחיה ובני־ביתה יהיו מדקדקים בהם.

— זוהי חובת־האורח! — אומר עפרון.

— אתה, אדוני הדוקטור, „גרמני" גמור אתה לכל הפרטים והדקדוקים, — צוחק מוריץ. — אוהב אתה את הסדר ומשתעבד לחוק. אתה תמצא חן בעיני אמנו הזקנה...

בית־הכנסת באמת לא היה רחוק מן האחוזה. הוא היה בנין של עץ לא־גדול עם שני מבואות, בעד גברים ובעד נשים. מורגש היה בו הריח המיוחד ל„מנינים" הקטנים בעיירות הקטנות, שיש בו מריחם של שמות נרקבים, של עכברים ושל אויר לא־מזוקק... מספר המתפללים לא היה גדול ועל־פי רוב היו אלה קייצנים, שדרים בסביבות האחוזה. העששית הקטנה ממעל להבימה והנרות שעל התיבה מפיצים אור כהה. ההכנות לתפלה אינן ממושכות. לאחר שחלק השמש את הסדרים בין המתפללים עבר לפני התיבה וקרא:

— „לכו נרננה לה', נריעה לצור ישענו!.."

התפילה התחילה. החזן, כלומר השמש, חזר על הפסוקים האחרונים של המזמורים בַּנגונים הידועים. הנגון הצנוע של „ארבעים שנה אקוט" הולך ומתגבר ומגיע לנקודתו היותר גבוהה ב„מזמור שיר ליום השבת". רק ב„לכה דודי" נשתנה. כאן רצה החזן־השמש לחקות נגון ידוע, ששמע מפי חזן מפורסם, אבל הדבר לא עלה בידו. קשה לדעת אם מתוך הפסד־קולו או הפסד שיניו. הדבר מעורר גיחוך קצת ובדחה דעתם של המתפללים. ביחוד בודח מוריץ, שמוצא כאן מקום להתגדר בו.

בבית־הכנסת מתהלך איש זר ובלתי־נודע. זהו יהודי כבן שלשים ושש, גבה־קומה וצנום, בעל זקן קלוש וכהה ולבוש ספוטה ארוכה. שמאלו צלובה לאחוריו וימינו מסלסלת בקצה־זקנו. הוא תפוש ברוב־שרעפיו ומהלך הנה והנה...

— אני ערב לך — אומר מוריץ למוניה — שזהו אורח־לשבת ובודאי יהא מסובה היום

על שלחננו. אמנו הזקנה – פונה הוא לעפרון – אוהבת יהודים ממין זה.

תפילת־מעריב מתפללים ברציפות ובמהירות, כאילו לא באה כל תפילה זו אלא להיות סרח־העודף לקבלת־שבת. רק ב„מגן אבות" עושה החזן שוב איזו נסיונות לחדש בזכרוננו נגון ידוע, אבל הצבור אינו שומע עוד. דעת הצבור מכוונת אל הסעודה.

כשחזרו עפרון והנערים פגעו באמם הזקנה, שהלכה עם אותו היהודי הזר.

– ומה הגדתי לך? – מתלהב מוריץ אחר שאמרו שלום לאמם הזקנה – זהו בודאי דרשן או שוחט...

חדר־האכילה היה מואר באור גדול. על השלחן הארוך עמדו מנורות־של כסף בעלות קנים הרבה, שביחד עם עששית־הזכוכית שממעל לשלחן, שהיתה מצויצת ציצית־של גביש, שהאורות השתקפו בהן בשלל צבעים, – הפיצו אור במדה שוה בכל פנות החדר. הכל היה מבהיק ומזהיר. רגינה היתה לבושה שמלת־בד לבנה ורדיד כחול של משי כסה את כתפיה באלכסון ואת זרועותיה החשופות להצאין. היא היתה כולה סמל השמחה, מלאה זוהר, חן והדר, אבל זו היתה שמחת יום־טוב, – שמחת־קודש, שכל הקרוב אליה יחללנה. בעבותות־קסם משכה את העין, אבל הרגל היתה יראה להתקרב אליה, כי הנפש כאילו נתמלאה בושה ויראת־הכבוד.

היא ברכה את עפרון בברכת „שבת־שלום" – ולבו של עפרון נתמלא תודה אין קץ, כאילו ירד עליו פתאום שפע של מתנות, שלא היה מיחל להן... בבית שררה מנוחת־שלוה. גם רגינה, גם סוניה ובניה, שאף הם היו מלובשים בגדי־שבת, ישבו סמוך לשלחן הקטן בקרן־זוית כאילו יראו לגשת אל שלחן־האכילה לפני המועד הנכון, קודם שבאו הגברים. אך „שבתית" ביותר היתה מרת מרגלית. היא היתה לבושה שמלת־משי רחבה ומקושטת בעדי־עדיים. את כל תכשיטיה שמה עליה לכבוד־שבת. רצועת־זהב הקיפה כזר את הפאה הנכרית שעל ראשה, וממעל לה נצנץ מסרק של זהב עם שתי אבני־שוהם מזהירות. ושרשרת־זהב עם מדאליון ענדה את צוארה וירדה על החזה בחן של צניעות. פניה העדינים וחיפים הפיקו טוב לב וחוסר־דאגה, כאילו הישירה יד בלתי־נראית את כל קמטי מצחה ולחייה ושבה וחדשה את רשמי יפיה וזהרה שמימי־קדם... וכאילו הרגישה, שבת־הצחוק שלה יש בה כח להחיות ולהשיב נפש, הסבירה פניה והלפה את בת־צחוקה לכל המסובים.

לאחר נטילת־ידים קדש מוניה, הגכד הבכור, על היין. האורח־לשבת ישב בין מוניה ומוריץ והעיף את עיניו לכל הצדדים. דומה, כאילו רצה להתרגל אל הסביבה החדשה.

הסעודה עברה בשתיקה נהדרה. כדי שלא יהיו מקומות פנויים מסביב לשלחן הזמינה מרת מרגלית מן העיר איזו קרובה, שבאה לכאן עם בתה הקטנה.

ורגינה, שלקחה על עצמה תפקיד של בעלת־הבית, השתדלה למלא רצון כל אחד ואחד. ביחוד שמה לב להאורחים, שלא יקופח חלקם. – עפרון, שישב ממולה, לא היה יכול לגרוע את עיניו ממנה. נדמה לו, שלא ראה מימיו נערה יפה ומלאת־חן כמוה. כמעט לא האמין, שיש נערות כאלו במציאות. מעת לעת העיפה גם היא, נמשכת על־ידי מבטו, את עיניה עליו, ואז הותה בעיניה מעין חמימות מיוחדת, שהיתה

משתפכת בכל ישותו של עפרון וממיסה את לבו. דומה, כאילו יודע היא כל משפחה זו זה כבר, כאילו כאן הוא מקומו הקבוע, שישב עליו גם תמול, גם שלשום, שממחיצתו לא יצא מעולם... הכל שמח לקראתו, הכל הסביר לו פנים. כאן הוא צריך להשאר...

— הגידה־נא לנו דבר־מה! — פונה מרת מרגלית אל האורח. — כמדומני, דרשן אתה.

כל המסובים פונים אל הדרשן, שמתאדם ומקנח את שפתיו במטפחתו... הוא שותק זמ״מה, כמתישב בדעתו וגם — כדי לתת האפשרות להשומעים להתרכז היטב. אחר־כך הוא מרים את ראשו ופותח:

— שלמה המלך אומר בקהלת: „שמח בחור בילדותך, וייטיבך לבך בימי בחורותיך, והלך בדרכי־לבך ובמראה־עיניך, ודע, כי על כל אלה יביאך אלהים במשפט״. — כמיבן מאליו, מצא המגיד סתירה בפסוק זה והתחיל לישב אותה. — המדרש אומר — הוסיף המגיד —: „משל למה הדבר דומה: לבן־בליעל, שבא אצל חנוני: אמר לו תן לי בשר, שמן ויין. אכל ושתה ונתבסם ובא לצאת. אמר לו החנוני: שלם לי בעד מה שאכלת. אמר: הרי הכרס לפניך, קרע אותה והוצא ממנה מה שאכלתי. אותו חנוני פקח היה. מה עשה? לקח מחצלת אחת וכרך אותו בן־בליעל בתוכה והניח אותו כך על פתח שער החנות. וכל מי שעבר אמר לו: בבקשה ממך: הטיל לכיס של צדקה וזכה עם מת זה, שנקנה לו תכריכין... עבר אדם פחות וגרוע. אמר לו לחנוני: עדיין זה רע־המזל מושלך כאן? הניחהו וילד לו. אמר לו החנוני: יהא מונח כאן עד שאגבה את החוב, שהוא חייב לי״...

כאן נסתבך המגיד קצת. ה„מוסר״ היוצא ממשל זה היה צולע קצת ובלתי מבוסס כהלכה והמגיד הרגיש, שהקרקע שתחת רגליו מתמוטט... אז הביא משל אחר מן המדרש, אבל את הסתירה שבפסוק, שיצר תחלה באופן מלאכותי, אי־אפשר היה לישב... בצר לו פנה לעזרתן של החכמות החיצוניות — אל ה„פילוסופיה״ אל ה„מחקרים״, דבר על הילדות והזקנה וסוף־סוף סיים בנגון מיוחד כדרך המגידים: „והילכך אמר שלמה המלך: שמח בחור בילדותך, וייטיבך לבך בימי בחורותיך, והלך בדרכי־לבך ובמראה־עיניך״...

שתיקה בלתי נעימה משתררת. מרת מרגלית אינה שבעת־רצון ביותר מן הדרוש.

— דבר זה יודעים צעירינו גם בלא זה! — צוחקת היא — דמיתי, שתטיף מעט מוסר באזניהם.

— נו... נו! אפשר! — אומר הדרשן העלוב. הוא ראה מסביב לו רק צעירים וצעירות ורצה לדבר ברוחם... הוא לא ידע מה שדורשים ממנו ביחוד.

אבל רגינה יודעת לחלץ את הדרשן ממצבו הבלתי־נעים:

— המשל מוצא חן בעיני מאד! האין זאת? — אומרת היא להדוקטור עפרון.

— עתה נברך ברכת־המזון! — אומרת מרת מרגלית. — אתה, הדוקטור, תברך. יש לנו כאן „מזומן״. בעוד שבועים, אם ירצה השם, יהיה לנו „מזומן״ משלנו. מוריץ נעשה „בר־מצוה״ — הוסיפה בגאוה ידועה.

מגישים אל השלחן „מים־אחרונים״.

— נו, רבקה׳לה! — אומרת בעלת־הבית — זוכרת את עוד את „שיר־המעלות״?

זכרון „שיר־המעלות״ מכניס רוח־חיים מיוחדת בין הנערים. רגינה, שיש לה קול

ערב, מזמרת בלחש את הנגון, כדי לחדשו בזכרונם של אחיה, וכל המסובים מתחילים לזמר את „שיר המעלות". זה היה איזה נגון יהודי־גרמני, שהיה זר לעפרון, אבל מצא חן בעיניו, ככל הדברים שראה ושמע כאן. נגון זה ידוע לכל בני־הבית, ואפילו בבי הקטן יודע לכון בו את הטון הנבון. כנראה, נעשה הנגון כעין מסורת־משפחה.

— רבותי, נברך! — אומר עפרון.

— יהי שם ה׳ מבורך מעתה ועד עולם — נשמע קולו של מוריץ, שמסלסל אותו בכוונה דרך „חזנות"...

עפרון לא ברך. זה כבר שכח את ברכת־המזון, שהיתה שגורה בפיו כשהיה נער. זה כבר חדל להתפלל, אבל הוא עשה כך יותר מתוך התרשלות ועצלנות משעשה זאת מתוך כפירה ודעות חפשיות. בתור בעל מזג רך וטבע הפכפך קצת היתה גוברת בו מדת־הרגש על מדת־השכל, ומעולם לא היו לו דעות קבועות בכל הנוגע לדת. אילמלי ידע ברכת־המזון על־פה, היה מברך גם עתה, נגרר אחר הצבור שלא מדעת. השפעת־הרגע היתה מורה־הדרך שלו בחייו.

מרת מרגלית הניחה את הפנסנה, סגרה את הסדור ובזה נתנה אות, שהסעודה נסתיימה.

— תודה! — השמיעו המסובים פה אחד וקמו ממקומותיהם.

— לבריאות! — השיבה מרת מרגלית רכות לאחר שסיימה בלחישה את המלות האחרונות של ברכת־המזון.

ליל־שבת היה האחד בשבוע, שמרת מרגלית היתה נוהגת לבלותו בחוג משפחתה. מוריץ הזריז והמהיר העמיד את הכסא המתנועע על המרפסת לכבוד אמו הזקנה והיא נטפלה אל נכדיה ובני־ביתה.

היה אחד מלילות־תמוז האחרונים. בגן פרח וצמח הכל. והוא היה אחוז־שתיקה כאילו כדי להגדיל עוד יותר את הסוד הטמיר של הפריחה והצמיחה... גרות־השבת הטילו על המרפסת רצועת־אור כהה, שהיתה מתחרה עם אור־הלבנה השלו. מן הגן הגיע הריח החריף והמגרה של הזיוניות, שנתמתק על־ידי נעימות ריחם של פרחי־תפוחים מלבלבים. מזמן לזמן הופרעה דומית־הלילה על־ידי שריקת הצרצר או משק כנפי־עטלף, שבקע את האויר בקרבת המרפסת...

— על מה מהרהר אתה? — פנתה רגינה אל עפרון — זהו בוודאי ענין לחקירה פילוסופית.

— לא! הרהורי הם של שמחה והנאה! — השיב עפרון והנמיך את קולו, כאילו כִּוֵן את דבריו רק אליה — זה כבר לא נמצאתי בסביבה יהודית כזו. תמונה נחמדה זו, שראיתי כאן, מזכירתני את היהודים הקדמונים ואת הימים הראשונים הטובים, כשהמועדים והשבתות היו מענגים את היהודי השלם ברוחו ובנשמתו עונג שלם ומוחלט... רואה אני את עצמי כאן כאלו אני בבית־המקדש...

— זהו מקדש שחרב — אמרה רגינה בעצבות קלה — אילו היית כאן כשהיה האב־הזקן חי! — אז היה המקדש קיים...

— ליל־שבת ז — מעלה על לבי את ימי־הקד — המשיך עפרון בהתפעלות הרישיתם —

רואה אני את עצמי על הרי ציון וירושלים. יהודה יושב על אדמתו, איש תחת גפנו ותחת תאנתו... הגברים עלו לרגל והנשים קשטו את בתיהן ואת עצמן לכבוד החג... רק אחד... יחיד ומיוחד נשאר הוא בביתו... רק בימי־החג בלבד, עת כל זכר יראה לפני ה׳ על הר־הבית, יכול הוא לראות את אהובת־לבו...

— הוי, בעל־דמיון! — צוחקת רגינה.

— ספר גם לנו דבר־מה! — אומרת מרת מרגלית, שמתעוררת לרגלי צחקה של רגינה.

עפרון בא במבוכה קצת, אבל מיד התגבר עליה ובטון של פתוס נפרז השיב:

— אמרתי למרת רגינה, שמאושר אני להתלונן בצל־קורתה של משפחה יהודית, שנשתמרה בה אש־דת של אבותינו הקדמונים.

— ואני שבעת־רצון לקבל אורח, שיודע להוקיר את קניני־האומה. בימינו זהו דבר קר־הם ציאות.

היא שבעה נחת מן החנופה, שהיתה לפי רוחה.

רגינה הרגישה, שאחרי חליפות־דברים אלו תשתרר דומיה בלתי־נעימה, וכדי לקדם אותה נתנה בשיר קולה:

עֵת פְּגַשְׁתִּי שְׁנֵיכֶם יַחַד
אֲחָזוּנִי רִגְשֵׁי־פַחַד
וָאֶשְׁלֹף אֶת הַחֲנִית לַקְּרָב.
אַךְ גָּבְרָה אַהֲבָתִי אֵלַיִךְ,
וָאָחוּסָה עַל חַיַּיִךְ
אִם גַּם דַּם־לִבָּתִי זָב.
עַתָּה יוֹם־יוֹם כּחִי נוֹבֵל,
אַךְ חֵימָה אֵין לִי, אֵינִי קוֹבֵל,
לָמַדְתִּי לִסְבּוֹל וָלָדוֹם.
אַךְ הִשָּׁבְעִי לִי, יָפָתִי,
כִּי תַעַנְדִי מְקוֹם־קְבוּרָתִי
פִּרְחֵי חַרְיוֹנֵיהֶם!

— שירי לנו שיר עברי! — הפסיקה מרת מרגולית את שירת נכדתה — לכבוד־שבת! כדי לבדח את דעתה התחילה רגינה לזמר „מה יפית" בבדחנות נפרזה ובקשקוש אצבעות, כדרך החסידים.

— לא! — אמרה מרת מרגלית בנזיפה, ולא יכלה להתאפק מצחוק. — שירי־נא דבר יפה, כמו שאהבתי!

הכל נשתתק כדי לתת להמזמרת אפשרות, שתמשמש בזכרונה בהרֶפֶּרְטוּאַר שלה.

ופתאום נשמע נגון יהודי בלי אומר ודברים, ששבה את לבות כל השומעים. זה היה שיר־חסידים, זמרת נשמה בודדה וסובלת, שבקשה להשתחרר מכבלי הקלפות של עמק־הבכא ולהתיחד עם קונה במרומים. היא בקשה רחמים על דִמְעוֹת עשוקים ורצוצים,

על בנים שגלו מעל שלחן אביהם, על דם־נקיים השפוך ועל עם ממושך וממורט... והקדוש ברוך הוא נוטל את הנשמה הנקיה והצרופה, נושק לה ועוטר לה „שבעין עטרין", ורוח של תקוה ואמונה נכנסת בה שוב ... הנגון מתפלג לפלגי־זמירות ופלג אחד של בטחון מתפרץ בחזקה ועולה על גביהם...

— עוד הפעם! בבקשה, עלמה כבודה! – מתחנן עפרון כשכלתה רגינה לזמר – בבקשה! – התחנן, כאילו רצו למנוע ממנו תענוג מאין כמוהו.

— שיר זה היה חביב מאד על מארקוס – אמרה פתאום רגינתה ופנתה אל אמה הזקנה – אני שרתי לו שיר זה והוא געה בבכי.

הערה זו גרמה כאב לעפרון בלי שידע מדוע. רגינה שרה שיר זה לאיש אחר... והאיש הזה קרוב לרגינה ולכל בני־המשפחה, מפני שהכל יודעים ומכירים אותו בשמו... רגש זר וחדש התגנב ללבו של עפרון ביחד עם חשק בלתי־כבוש לדעת מי היה מארקוס. נדמה לו לעפרון, כאילו פתאום לוקחה ממנו מתנה יקרה בחוזק־יד.

הרבה שאלות היו בלבו של עפרון, אבל לבו לפיו לא גלה אותן. הוא גמר בנפשו לשאול בשעת ההזדמנות הראשונה על אותו אדם, שהיה ידוע לכל וזר רק לו בלבד. הוא הרגיש את עצמו כל־כך קרוב אל משפחה חביבה זו, כאילו היה עצם מעצמיה ובשר מבשרה, עד שכל סודותיה ומצפוניה מענים את נפשו, שבקשה לדעת את הכל...

הלילה פרש את כנפיו על הגן, הלבנה נתכסתה והשמים נתעטפו צעיף שחור בלתי־מחודר. רצועת האור, שחדרה לתוך החלון מחדר־האכילה, נתכווצה יותר ויותר. נרות השבת, שאיש לא כבה אותם, הלכו ונמסו ועל המרפסת השתרר חושך. איש לא רצה להפריע ראשון את הדומיה העמוקה, שהזמינה לישון...

— שנה מתוקה, אדוני וגבירותי! – אמרה בעלת־הבית וקמה ממקומה.

הכל קמו ממקומותיהם והלכו איש לחדרו.

(עוד יבוא).

בַּחוּרְבָּה.

לֹא תְפִלָּה אֵלַי אוֹתֵךְ, יָפָה, הוֹרִידָה
וָצוֹד גַּם לֹא צַדְתִּי אֶת לִבֵּךְ בִּקְסָמִים;
עֲלוּמַי לֹא לָמְדוּ הִתְפַּלֵּל לִיחִידָה
וּכְשָׁפִים לֹא יָדַע עוֹד לִבִּי הַתָּמִים.
לְיָחִיד, לְיָחִיד לִמְדַנִי אָז אָבִי
הִתְפַּלֵּל מִלְּבָבִי.

חֲלוֹמִי לֹא יָצְרוּ מַלְאֲכֵי־הָאַהֲבָה,
וּשְׂפָתַי לֹא יָנְקוּ בְּתַאֲוָה שְׁדֵי־נַעֲרָה;
וּבְכָל זֶה הָעוֹלָם, מִכָּל בְּנוֹת־חַוָּה,
רַק אַחַת יָדַעְתִּי — אֶת אִמִּי וְצַעֲרָהּ...
וְלַעַרְשִׂי מִי הִנְחִיל בְּלֵילוֹת אֲפֵלִים
חֲלוֹמוֹת בְּנֵי־אֵלִים?

בְּלֶכְתִּי בַגּוֹלָה, שְׂבַע חַיֵּי־תָפֵל,
לִי נָתְנָה הוֹרָתִי נֵר־דּוֹעֵךְ נְדָבָה,
וַיְּזַן גְּצֵי־גְסִיסָה — — וּבְלַיִל אֶחָד אָפֵל
נָשַׁב בּוֹ רוּחַ בַּדֶּרֶךְ — וְכָבָה...
וְכָבָה נֵר־אִמִּי וְנֶעְלַם אֵל־אָבִי
וַיָּמָת לְבָבִי.

וְזָב דַּם־נְעוּרַי, אֱכוּל אֵשׁ־קַדַּחְתִּי,
כְּבִיצִיר חֲלוֹם־גּוֹסֵס, תּוֹךְ חוּרְבַּת־הָאוּמָה
אֶל פְּלֵיטַת אוּד־מֻצָּל לָנֶצַח נִדַּחְתִּי,
וּמְאוּמָה לֹא אִוְּתָה עוֹד נַפְשִׁי, מְאוּמָה!
יָדַעְתִּי: אֵין כְּלוּם עוֹד בָּעוֹלָם בַּעֲדִי—
וָאֶשְׁכַּב לְבַדִּי.

לִי רֵעוּ בַּחוֹרְבָה כָּל רוּחוֹת הַחֲלָלִים,
שֶׁנּוֹלְדוּ וְחָיוּ וּמֵתוּ–לְחִנָּם...
הִתְקָרְבָה לִי נְגִנָה, לִי זִמְּרוּ הַכְּתָלִים
מִזְמוֹרִים אַחֲרוֹנִים. שֶׁאִישׁ לֹא הֶאֱזִינָם...
וְאוֹהֵב הַחוֹרְבָה: בַּלֵּילוֹת לִי שָׁרָה
אַגָּדוֹת־עֲבָרָהּ.

וְאֵי־מִזֶּה בָּאת לַעֲרִירִי, יְדִידָה?
מִי שְׁלָחֵךְ כִּנְבִיאָה אֶל לִבּוֹ הַתָּמִים?
לֹא תְפִלָּה אֵלַי אוֹתֵךְ, יָפָה, הוֹרִידָה
וָצוֹד גַּם לֹא צַדְתִּי אֶת לִבֵּךְ בִּקְסָמִים.
לְפֶתַע, כְּאַהֲבָה, הוֹפַעַתְּ לִי, אֱלִילָה,
בְּלִי־נַחַשׁ, בְּלִי־תְפִלָּה...

ש. פינסקי.

ברלין.

הָעֲבוֹדָה הַצִּיוֹנִית הַמְּדִינִית.

בימים האחרונים מורגשת תסיסה קטנה במחנה־הציוניים. תסיסה זו עוד לא ניכרה כראוי, אבל מי שמתענין בהתפתחות הרעיון הציוני בכל הארצות, רואה ברור, שתסיסה זו, שאין לה עדיין שום דרישות מסוימות, באה מתוך אי־רצון במצב ושאי־רצון זה הולך וגדל וגורם להתרחבותה של הציוניות המדינית הטהורה על חשבונה של הציוניות המעשית. — כולנו זוכרים עוד, שבימי „ממשלת־וולפסון", כשאך התחילה הציוניות המעשית לדחות מפניה את הציוניות המדינית, היה ממהר האורגאן הרשמי שלנו להרגיע את הלבבות על־ידי „בטול־הישי": „אמנם, יש איזו התנגדות, אבל זהו רק פרט, ההסתדרות בכללה נשארה נאמנה" וכו', וכו'. דברים כאלה אפשר לשמוע עתה מצדם של חסידי הממשלה החדשה: „אמנם, יש איזו נטיה להמדיניות הטהורה, אבל ההסתדרות בכללה נשארה נאמנה" וכו' וכו'. ואולם האמונה העִוֶרת, מחוסרת־הבקורת, בהנהגה המסכמת בעיון לשיטה החדשה מביאה לידי קוצר־ראות ואונאה עצמית — ועל־ידי־כך מנצח הזרם שכנגד. ודבר זה מסוכן הוא להנהגה הציונית החדשה ביותר. הרי בקונגרס האחרון, כששאלת־ההנהגה היתה בוערת ביותר, הודיעו ה„מדיניים" בהחלט, שאינם רוצים ב„קאבינֶט משותף" של שני הזרמים; הם נכנעים לרוב ומוסרים את מושכות־ההנהגה לבאי־כחו — „ונראה מה תהא ממשלתכם שלכם". פראזה זו, אם לא בפירוש נאמרה, יצאה מכלל כל הדברים. ובמשך הזמן, שעבר מן הקונגרס העשירי עד היום, שמענו לא אחת את הבקורת, שמתח הד"ר מַארמוֹרֶק על הפרינציפים של ההנהגה החדשה ושמתח עליה גם הד"ר נורדוי. עכשיו באה ידיעה[1], שגם הד"ר גאסטר, זה הציוני המעשי המושבע, בקר את העבודה הציונית בצורתה של עכשיו. ובאספת הציוניים האשכנזיים נתגלתה קבוצה שלמה של „מדיניים" עם דרישות ידועות. אמנם, כל הדרישות הללו הן מעורפלות ולא־ברורות או ישָנות־נושנות. אבל עובדה היא, שאי־הרצון והתלונות הולכות ומתרבות ושאיזו הרגשה, שהדברים בקושטה אינם כתקונם, הולכת וכובשת את הלבבות. הגיעה השעה, לפי דעתי, שנשאל לעצמנו: וכי כל הדרישות והטענות הללו אך מקריות הן? וכי כל אלה אינן אלא הד הזמן שעבר, תיאוריות ישנות, שהן מתלקחות ביותר טרם הכבֶּינה לגמרי? — או אולי זהו מבשר התנגדות חדשה, שתלך ותגדל יותר ויותר? — וביחד עם זה הגיעה השעה לשאול את השאלה: מה היא הסבה, שכמעט אין אנו זזים כאן, בקושטה, ממקומֵנו?

---

[1]) עיין העתון הציוני „דאס אידישע פאלק", ש"ו, № 13.

כשהידיעו העתונים הרשמיים שלנו על קבוצת־המדיניים, שהופיעה באספת הציוניים האשכנזים האחרונה, הוסיפו מיד: „אבל כולם מכירים בנחיצותה של העבודה המעשית בארץ־ישראל". בדברים הללו כאילו רוצים לומר: „איזה ערך יש להתנגדות, אם אף המתנגדים מודים בנחיצותה של עבודה מעשית בארץ־ישראל". — „הודאה" זו היתה תמיד עכוב גדול להבנת ההבדל שבין המעשיים והמדיניים. הרי אף לפני כמה שנים, בזמן שבאמת היו מתנגדים גמורים לעבודה המעשית, היו המדיניים טוענים: „כלום מתנגדים אנו לעבודה מעשית?"—והמעשיים היו עונים לעומתם: „כלום כופרים אנו בחשיבותה של העבודה המדינית?" — ואמנם, על־ידי מלחמתם הקשה של המעשיים לטובת העבודה בארץ־ישראל השיגו, שאף המדיניים הבינו סוף־כל־סוף את גודל הנחיצות שבעבודה זו. אבל בזה עוד לא הוסר החיץ המבדיל שבין שני זרמים אלה. כבר הגיעה השעה לחדורם עם יותר אל תוך שאלה זו ולהבין, שאף־על־פי שכל השאלה היא על־פי מהותה רק שאלת־האמצעים, הרי היא מיוסדת על שני פרינציפים שונים ונובעת משתי השקפות־עולם שונות. שיטת־המעשיות אינה כלולה אך ורק בעבודה מעשית בארץ־ישראל. זוהי מלחמה פרינציפיאלית מצד אלה, שיש להם אמון בכחות־העם, נגד אלה, שיש להם אמון בכחות של יחידים. לפנינו כאן שתי דעות, שאחת מהן אומרת, שהעיקר הוא עבודה מדינית דיפלומאטית של יחידים, שהם יכינו את הכל והעם שבכל תפוצות־הגולה אך צריך להיות מוכן לאותו הרגע ההיסטורי הגדול, שבו יקבל מה שהכינו גדוליו בשבילו. והדעה השניה אומרת, שהעבודה המדינית המוליכה אל המטרה תתפתח במרוצת־הזמן על־ידי גורמים חמריים וקולטוריים: היא תצמח מתוך עבודת־העם, כשיחתוך את גורלו בעצמו. העיקר הוא, איפוא, לדעה השניה — ההשתדלות, שהעם עצמו יתחיל בעבודה — ביצירת הגורמים הנזכרים. טעות היא לחשוב, שסבת חלוקי־הדעות היא מה שהמעשיים עדיין לא נצחו נצחון גמור בשאלת העבודה המעשית בא"י. לא. מה שאפשר היה לכבוש — כבר נכבש; וההתנגדות של עכשיו בכל הנוגע לשאלת העבודה המעשית היא רק תוצאה מוכרחת מהבדל־הדעות, שהוא מבוסס על שתי השקפות־עולם שונות, ולא התנגדות לעבודה זו עצמה. בטעותנו אנו מקבלים את התוצאה של הסבה בתור סבה עומדת ברשות עצמה. באמתו של דבר מתחילים עתה חלוקי־הדעות מעבר לנקודה זו, שנקראת „עבודה מעשית בארץ־ישראל". גם הזרם המדיני מודה בנחיצותה של החדירה לתוך הארץ, והבדל־הדעות אינו מתחיל אלא בשאלה: „באיזה אופן נגיע אל המטרה?"—: כל זרם מתאר לו את השגת המטרה על־פי השקפת־עולמו שלו.

ושני הזרמים גם יחד נמצאים תחת השפעתו של המצב בטורקיה. אין ספק בדבר, שאחת מן הסבות, שהחישה את נצחון ה„מעשיות" והביאה לידי כך, שההנהגה תבָּחר מן ה„מעשיים", היתה הכרזת המשטר החדש בטורקיה. ואם אנו רואים עתה, שנתעוררו געגועים להימים הגדולים של הרצל, הרי גם זה קשור במצב המדיני, השורר עתה בטורקיה. מלחמת־הכריתים בעד חירותם, דרישות יושבי־הלבנון, שמוצאות תמיכה מצד ממשלות שונות, ותביעות האלבאנים והמוקדונים ועוד—מצד אחד, ומצד שני—השמועות על חלוקת־טורקיה,

שנתפשטו מימי מלחמת־טריפולים, הידיעות בדבר קונפרנציה עולמית, שנתפשטה בימים האחרונים וכו׳,–כל אלו מגרות את עצביהם של המדיניים:זה„טהורים״,–„מדיניים״ אלה, שהעבודה הדיפלומאטית של י ח י ד י ם נוטלת אצלם מקום בראש ושלפני עיני־רוחם מרחפות תמיד תמונות יפות של השתדלות דיפלומאטית אצל כל הממשלות, שתביא בכנפיה רשיון לאֶמיגראַציה גדולה, – ואז, כשתגיע השעה, יתָקע בשופר גדול, פתקאות אדומות לא תהיינה, השיבה אל ארץ־אבות תהיה בטוחה ובוודאי גם ההסתדרויות העשירות תִּתְוַסֵּפְנָה עלינו וגם כסף יהיה לרוב וכו׳, וכו׳.
באמת, צדק הד״ר מארמורק כשהוא מתאונן, שמעלילים עליו, שהוא נגד עבודה מַעשית בארץ־ישראל. שיטת־המדיניות הציונית מודה זה כבר בצורך לרכוש את הארץ, אלא שכאן היא מעמדת נקודה ואינה זה ממקומה. לרכוש אדמה בארץ־ישראל, להשיג איזה קוֹנצֶסיה – כן, בזה היא מודה, אבל אין שיטה זו מבינה, שזהו מעט מאד, ש ר ק זה בלבד אינו ולא כלום. שיטה זו אינה מבינה, שאם נקודת־המרכז תהיה בחוץ־לארץ ולא כאן, בארץ־העתיד, אפשר שנגיע לידי טראגידיה, שתבייש את כל הטראגידיות שלנו: שאף בארץ־ישראל יהיה גֶטו יהודי כמו בכל שאר הארצות – ולא יותר. אין שיטה זו מבינה, שבקנית־אדמה בלבד אין רוכשים ארץ, שאם העבודה בארץ היא נכרית אין אנו מתקרבים אל מטרתנו. אין שיטה זו מבינה, שמציאות יהודים בארץ־ישראל עדיין אינה מספקת: היהודים צריכים להיות מאורגנים שם הרבה יותר מבכל ארצות־הגולה. אין שיטה זו מבינה, שארץ־ישראל הוא חלק, פרובינציה של טורקיה, ובכן מוכרחים אנו לארגן את כל היהדות העותמאַנית, ובכן אנו מוכרחים להיציא הרבה כסף על עתונים ועוד כעל אמצעי־פרופוגאנדה. אין שיטה זו מבינה, שכדי לאַרגן את יהודי־עותמאניה על מנת שיתחילו בעבודה מדינית מוכרחים אנו קודם להביא יהודים אלה תחת חסותה של הממשלה העותמאַנית, זאת אומרת, שיקבלו היהודים את הנתינות הטורקית. לקנות אדמה – כן, זה מותר, אבל כל השאר למה הוא בא? – הוא רק מרבה שאון. מה ליהודי־עותמאַניה ולעבודה מדינית? יש לנו דיפלומאטיה ציונית, והיא כבר תדע את אשר לפניה. היהודים שבכל תפוצות־הגולה צריכים להיות נכונים לאותו הרגע הגדול, שהכשיר הדיפלומאטיה את בואו. מי יודע מה יוליד יום? -- קונְפֶרֶנציה עולמית, חלוקת־טורקיה, סימפתיה לרעיוננו בחוגי בעלי־ההשפעה שבאנגליה ובגרמניה – מי יודע?... יכולים אנו להמתין! ועד העת ההיא נתלהב על־ידי הסיסמום המזהירות, היפות, בעלות כנפי־הנשר, ונתאר לפני השדרות השונות של עמנו את ההוד והיופי שבשיבה לארץ־אבות העתידה לבוא לפתע פתאום.

זהו מהלך־המחשבות שבשיטה זו בקירוב. אבל, תהא דעתנו על שיטה זו מה שתהיה,–להודות אנו צריכים, שהיא נשארת נאמנה לעצמה. ולהצטער יש על מה שגם שיטת־המעשיות אינה כך.

השיטה המדינית לא הצליחה אף בזמן שבראשה עמד גאון כהֶרצל. וכשנצחה שיטת־המעשיות בקונגרסים הרי נשאר רק דבר אחד: לגשם שיטה זו בחיים ולהראות על־ידי כך את יתרונה. אבל, לצערנו, א י ן שיטת־המעשיות מתגשמת בחיים. ובעטים של המעשיים עצמם סובלת המעשיות. חסרונות, שהם צריכים להרשם אך ורק על חשבונם של המנהיגים המעשיים, נרשמים

על חשבון השימה עצמה, כנהוג. וכך הולך וכובש לו לבבות הרעיון: הנה שיטת־המעשיות אף היא אינה מצליחה כלל, – ולמה לא נשוב אל שיטת־המדיניות? –

בימי המשטר הישן בטורקיה מוכרחת היתה המעשיות להתגלם בדברים פעוטים ביחס. עבודה הסתדרותית בין היהדות המזרחית לא היתה אפשרית, ובכן התרכזה כל הפרוגראמה המעשית בדרישה של „עבודה ריאַלית בארץ־יִשראל". אחרי שהכחות הפינאנסיים שלנו פעוטים הם לא יכלה עבודה זו להיות גדולה ובעל־כרחה היתה קטנה ופעוטה. שאין בכחה של „קנית־עז" בארץ־ישראל – עד כמה שיהא דבר זה חשוב לשם רכישת הארץ – להלהיב את הלבבות ולברוא תנועה עממית – דבר זה יָדעו המעשיים לא פחות מן המדיניים. אבל מאחר שעבודה אחרת לא היתה אפשריה בתנאי־העריצות שבימי עַבְדאל־חמיד, נתקבל הרושם, שזוהי שיטת־המעשיות כולה. אך הנה בא המשטר החדש בטורקיה – ושיטת־המעשיות שבה לתחיה. היא חוזרה לתכנה המלא חיים ויצירה. בפעם הראשונה נפתחו לפניה כרים נרחבים ואופקים גדולים של עבודה. עבודה עממית, שמצטיינת בזוהר־גוניה וברבוי־הצדדים שבה, עבודה, שנותנת מקום להרבה והרבה כחות ושיש בה גם להלהיב לבבות. בפעם הראשונה באה האפשרות לעבוד עבודה מדינית אמתית. בכל ארצות־הגולה המרובות באוכלוסי־ישראל נוטלת עבודת־ההוה מקום חשוב בעבודת־הציוניים, אלא ששם משתדלים למצוא היתר עיוני על זה: למצוא את הגשר, שיחבר את עבודת־ההוה בארץ, שבה הציוניים יושבים, עם עבודת־העתיד, – עבודה בארץ אחרת, שאליה רוצים הציוניים לעבור. וכאן הועמדו הציוניים – והיהודים העותמאַניים בכלל – בפעם הראשונה פנים אל פנים עם החיים המדיניים הנורמאליים. בפעם הראשונה בהיסטורית־הגלות שלנו יכולים וצריכים היהודים לחתוך את גורלם בעצמם: הם צריכים להסתדר לא על מנת לצאת מן הארץ, לא על מנת לברוא „סיים", שיחליט בדבר איזו ארץ חדשה, אלא על מנת להלחם כדי להשאר בארץ, כדי לגשם בחיים את האידיאל, שאליו מתקרבת ההיסטוריה הישראלית כמו מאליה... המשטר החדש בטורקיה גלה לפנינו עבודה גדולה, רבת־אחריות וקדושה, עבודה של אִרְגון יותר מחצי־מיליון של יהודים, שההיסטוריה הטילה עליהם חובות קשות, חובות של חלוצים; עבודה של אִחוּד שני חלקי־עם, אשכנזים וספרדים, כדי להעמיד יהדות מאוחדת זו על אותו בסיס, שעל־ידו יהיה ישראל שבטורקיה חי נושא את עצמו, שיָגֵן על זכיותיו המגיעות לו על־פי החוק, שיקח חלק בחיים המדיניים של הארץ, שהיא גם ארצו, בלי שום תנאים, שידרוש את זכיותיו מעל במת־הפארלאמנט. כן, בפעם הראשונה היתה לפנינו עבודה מדינית ולא שתדלנות. אין צורך לאחד את ההוה עם העתיד: הוא מאוחד ומחובר מאליו. צריך שהיהודים רק יפקחו את עיניהם ויבינו אפשרות חדשה וגדולה זו.

הנה הם הנמוקים לבסוס נקודת־המבט של המעשיים. הנה הם הגרעינים הבריאים, שמהם צמחה שיטת־המעשיות. עבודה מעשית בארץ־ישראל הוא רק צד אחד של שיטה זו. יש עוד צד אחד והוא: ארגון היהדות העותמאַנית. שני הצדדים האלה הם שני חלקים של גוף אחד, שאי־אפשר להפריד ביניהם.

ועיקר גדול הוא, שבין שני החלקים הללו יהיה קונטאקט קבוע, קשר צר ומהודק. העבודה המעשית בארץ־ישראל צריכה ללכת שלובת־זרוע עם עבודת ארגון היהודים העותמאניים. כי עיקר שיטת־המעשיות הרי היא העבודה מלמטה בין שדרות־העם, בעד העם על־ידי העם. עיקר שיטת־המעשיות הוא יצירת חי נושא את עצמו, שנלחם בעד פרוגראמת־מינימום ומתקרב אל פרוגראמת־מַכסימום. ואפילו אם חי זה יהיה קטן ודל בראשיתו, הלא הוא נושא בחיקו את גרעיני־העתיד, — ובזה גדלותו, ובזה השפעתו. כל צעד וצעד שיצעד, כמה שיהא קטן, מלהיב ומרומם ומשמח את הנפש, כי צעדי־יצירה הם, יצירת חיים שלמים ומקיפים, שבהם גלומה התקרבות אל העתיד המקוּוה צעד אחר צעד. על־פי שיטת־המעשיות לא תבוא הגאולה בשעה שאנו עומדים והשעון בידינו. עבודתנו היא עבודה לא לשנה ולא לעשר שנים. מאמינים אנו, שתחית־ישראל אפשרית היא רק בארץ־ישראל, וכשאנו פוגשים מכשולים על דרכנו הרי זה מונח, מצד אחד, בקשי השגת מטרתנו, ומצד שני — בפאסיביות של עמנו. אין אנו קובעים כקבלנים זמן מסוים, שבו התגשם מטרהנו. אנו עובדים, ובזה אנו ממלאים את חובתנו ההיסטורית. אבל חובתנו הקדושה היא לעבוד על־פי שיטה ברורה ולא ע״פ הזדמנות. חובתנו הקדושה היא, שפרינציפיון חזק אחד יטביע את חיתמו על כל עבודת־התחיה, באופן שלא תהרוס היד האחת מה שבונה השניה. יהיו צעדינו היותר אטיים, אבל יהיו־נא בטוחים, באופן שכל החלקים וכל הצעדים יהיו הולכים ומתחברים בכוונה תחלה לשרשרת אחת. כל צעד וצעד יתחבר לזה שלפניו, כל גרגיר — לזה שקדמהו, וכולם ביחד יהיו חומר להבנין, שאליו אנו נושאים את נפשנו. לא בחסדי־הממשלות נשיג את ארצנו, ולפיכך אין שיטה זו מצפה לתשועה מקונפרנציה עולמית. זכיות משיגים על־ידי מלחמה מדינית־חברותית ולא על־ידי צעדים דיפלומאטיים. וכשנפתח בטורקיה החדשה כר נרחב לעבודה עממית צריך להכנס בעובי הקורה, לקחת חלק בכל המתהוה ולהטות את הפריצם ההיסטורי לחפצנו. ואין שיטה זו צריכה להתגעגע על העריצית של עבד־אל־חמיד, אף־על־פי שקונצסיה זו או אחרת אפשר שיכלו להשיג אז באופן יותר קל. האינטרסים שלנו מתאימים לאלה של טורקיה המתחדשת והמתפתחת, ועל־כן חושבים אנו שהשליטים החדשים לא ילחמו בנו. אבל עיקר תקותנו אנו שמים לא בהם, אלא בנו בעצמנו. ארץ־טורקיה היא ארץ מקובצת מעמים שונים; מגמתנו היא — שנהיה גם אנו עם בין העמים, ובכן — כח בארץ זו. כח מאורגן, ש„יקח את נורלו בידו״. כשכח מאורגן זה יבין, שטוב לי ללכת עם הטורקים הצעירים, ילך עמהם, וכשימצא, שיותר טוב לפניו ללכת עם הטורקים הזקנים — ילך עם הזקנים. ואיזה מקום נוטלת העבודה הדיפלימאטית בשיטה זו? — כאן אנו נזכרים בטענותיהם של המעשיים: „וכי מתנגדים אנו לעבודה דיפלומאטית?״ — אמנם, שיטת־המעשיות אינה כופרת גם בדיפלומאטיה, אבל רק בתנאי־ שתלוה איתה על דרכה העבודה האמורה למעלה; בתנאי שלא תתפרנס העבודה הדיפלומאטית על חשבון עבודה אחרות; בתנאי שלא תעשה ל„קולטוס״. שעליו מוציאים את מיטב הכחות והמרץ. — והנה רק מתוך נקודת־מבט כזו על שיטת־המעשיות אפשר לבאר, מפני מה תפס האורגן הרשמי („העולם״ האשכנזי) מן

הרגע הראשון למלחמת־טריפולים ועד המלחמה הבאַלקאַנית פוזיציה, שהיא כולה בעד טורקיה ונגד אויביה. רק מנקודת־מבט זו אפשר להבין את ההתנגדות התמידית להרצל ואת האשמה, שעבודתו היא רק עבודה מלמעלה, עבודה חד־צדדית וכו׳. אם נסכם את כל דברינו בקצור נאמר: השיטה המעשית דורשת בעיקרה עבודה מבפנים ולא מבחוץ, עבודה בעד העם על־ידי העם. ונקודת־הכובד בעבודה המדינית שלה היא יותר מחצי־מיליון היהודים, שמוכרחים על־ידי מצבם הגיאוגראפי להיות החלוצים, להתחיל בהגשמת האידיאל ההיסטורי הישראלי־הכללי, להתארגן על מנת להתחיל בעבודה מדינית אמתית. מובן, שאי־אפשר להציע את כל הפרטים, איך מציירת לה שיטה זו את נצחונה הגמור, שהרי הפרטים הולכים ומשתנים לפי תנאי המקום והזמן. אבל כדאי לזכיר, שרק שבועות אחדים קודם לא היה מחליט שום אדם, שהאלבאנים יקבלו כל־כך מהר זכיות כל־כך רחבות. וכך אי־אפשר לדעת גם מה יהיה גורל העמים האחרים בעוד זמן מרובה או מועט.

כאן ראינו את העיון, השיטה. ועתה הבה נתבונן, איך ועד כמה מגשמים בחיים את פרוגראמת־המעשיות.

כשאתה יושב בבירת־טורקיה והחיים שוטפים לנגד עיניך, יש שמהפרצת מגרונך בעל־כרחך קריאה של תמיה: רבונו של עולם, היכן היא שיטת־המעשיות? ולשם־מה נמשכה המלחמה הארוכה עם הרצל ועם וולפסון? האמנם כל־רעש זה לא בא אלא להעמיד קוליגיון במקום וולפסון — ולא יותר? כלום לא היה שנוי־ההנהגה גם שנוי־הפרוגראמה? — מי אינו זוכר את הדיקאראציה של מי שעתיד להיות מיניסטר, את מאמריו של מר נ. סוקולוב שלפני הקונגרס העשירי (נאספו אחר־כך בחוברת „תוכן־הציוניות"). מה עשיהה היתה הפרוגראמה—ומה דלים הם המעשים! האמנם התירוץ הוא עוד הפעם חוסר־כסף? אבל אם כן מפני־מה לא קבלנו תירוץ זה מן ההנהגה הקודמת? — היכן היא העבודה בין היהדות הספרדית?

כשתתבוננו לעבודת הציוניים במזרח (ארץ־ישראל אינה באה כאן בחשבון) תוָכחו, שדבר אחד נשכח לגמרי — העם... יכולים אתם למצוא כאן התמכרות גדולה, לרעיון, אֶנרגיה מרובה, יחוסים מדיניים, כל מה שתרצו,—רק לא את העם. נסו־נא לדבר עם יהודי מערי־השדה שבטורקיה, ואפילו עם יהודי מקושטה, בין שהוא ספרדי ובין שהוא אשכנזי, שאלו אותו מה היא הציוניות, אם צריכים לה יהודי־עותמאניה, אם מהנגדת היא לחוקי־הארץ ועוד, ותוָכחו, ששום תשובה נכונה אין בפיו. הוא יביט עליך כ„תרנגול בבני־אדם", או—ישיב לך את תשובותיו של פריסקו. ואין זה פלא כלל. המעשיים שכחו את נשמת־הפרוגראמה, שבעדה נלחמו. הם שכחו, שראשית־כל וקודם־כל צריך לטפל בעם. היהדות הספרדית עדיין היא קרקע־בתולה במה שנוגע לאידיאלים—צריך לעסוק השכם והערב בזריעת גרעיני־התחיה בתוכה. והלא הורהנו המציאות, שרעיוננו נושא פרי אף במקומות שלא פללנו לזה כלל, כי זה כחו של אידיאל, ששרשיו מעמיקים בנשמת־האומה. אין מי שיכחיש בגודל־החשיבות, שיש להסברת רעיוננו להעם הטורקי. אין מי שיכפור, שצריך שיהיו לנו יחוסים עם ספירות ידועות; אבל הלא לכל זה יש ערך רק בתנאי מוקדם:

אם עבודה זו הולכת שלובת־זרוע עם אִרְגון העם. אם שוכחים אנו את שדרות העם שבטורקיה, הרי את נשמתה של שיטת־המעשיים אנו נוטלים. כי רק על־ידי מה שהעם יתחיל לנהל פוליטיקה לאומית נוכל להגיע למטרתנו. וכי הרבה עשינו כאן כדי לקרב אלינו את ההמון?—וצחוק־המקרה: לפני שתי שנים, בשעה שהתחילו לעשות איזה דבר בנידון זה, בשעה שהרבה מיהודי־טורקיה שתו בצמא את דברי־נאומיו של ז'אבוטינסקי, עוד עמד בראש התנועה— מר וולפסון...

לעינינו מתגלמת תמונה מרהבת־עין, שמראה על הכח־הפורה שברעיוננו. בשורת־הגאולה, שהביא הד"ר הרצל, אף כאן השאירה רשמים בלתי־נמחים. פה ושם הולך ומתהוה, הולך ומתרקם דבר חדש: צעירים, שעל־פי חנוכם וחייהם המשפחתיים צריכים היו להיות עבדי־ההתבוללות, מתחילים לחלום את חלום־תקותנו. בביתם מתחלת „ריבולוציה משפחתית". האבות הם נגדם, בני־המשפחה הם נגדם. הם מתחילים להריח ריח־מלחמה, ורבר זה מקדש בעיניהם את האידיאל שלנו יותר ויותר. הם נעשים יותר מעניינים, יותר רצינים, ובעיניהם תוצת אש־הקודש, שלא נראתה בהן עד היום. הֶעָשו הרבה, העשו מעט, כדי לארגן, כדי לפתח ולהעמיק את הכרתם של הצעירים האלה? העשו איזה דבר כדי להביא את ההתלהבות הרפרופית לידי הכרה מוצקת? וכך מוכרחים הם צעירים כאלה לעזוב אותנו בקללה על שפתיהם, לעזוב לבלי שוב עוד. וכי יכולים צעירים כאלו להסתפק בזה, שבקושטה עובדים עבודה דיפלומאטית?—יש כאן אגודה ציונית בשם „בני־ישראל" (האגודה הציונית היחידה בקושטה). מעניין לראות איך נתוספו עלינו אחד־אחד צעירים, שלא חכינו להם כלל. באו גם אחדים מאגודת „מכבי", שההתעמלות בלבד אינה מספקת את רוחם. כלום עשו איזה דבר בשכלל ולבצר מבצר יחידי זה? וכי אין אגודה זו מתנוונה והולכת מחמת חוסר־התעניינות מצדם של אלה, שחובתם לחנך, להטיף, לפתח? כבר הוצעה הצעה באחת מאסיפותיה האחרונות, שטוב המות מחיים כאלה. וכי אין זה חטא שאין לו כפרה?—ואל יראו לנו על אגודת „מכבי". אמנים גדולים אנחנו להפוך פרעוש לפיל. הסיסמה של אגודה זו היא: „נפש בריאה בגוף בריא". שתי שנים עובדים באגודה זו בעד הגוף—והנפש מה תהא עליה? איזה דבר בראה כאן ההנהגה החדשה, שבו תתבדל מן ההנהגה הקודמת?— עוד הפעם ועוד הפעם מראים על שנים או שלשה עהונים, שאנו מוציאים או תומכים בקושטה. אבל בצדק מעיר הד"ר קלוזנר (ברשמי־מסעו בארץ־ישראל: „עולם מתהוה", פרק ב'): „הנצחונות" שאנו נוחלים ע"י פולמוס בכתב ובעל־פה, הם נצחונות מדומים, מפני שאין סבתם מוטבעת עמוק. השורש רופף וכלום יכולים הפירות הגדלים על האילן להיות בריאים וטובים?"[1]. אופיות הן בכלל כל התשובה, שניתנו להד"ר קלוזנר על שאלותיו בדבר ענינינו בקושטה[2]. על השאלה בדבר יחוסם של שלטוני־טורקיה אל הציוניות משיבים: „היחס מצד שלטוני טורקיה?—אבל יחס זה אינו יכול

[1] עיין: „עולם מתהוה", פרק ב' („השלח", הכרך הנוכחי, חוברת ב', למעלה, עמ' 136—137).

[2] עיין „עולם מתהוה", שם („השלח", שם, שם, עמ' 135—136).

להיות ברור. מיום שהוכרזה הקונסטיטוציה לא ישבו עוד הטורקים בשלוה אפילו יום אחד. מרידת־הריאקציונרים, מרידה־האַלבאנים" וכו' וכו'. „אילו היה השלום מתבסס בארץ והממשלה היתה נחה מכל אויביה מבחוץ, בוודאי היתה מפנה את לבה לענינינו יותר ורואה את התועלת הצפונה בו לה לעצמה ולארץ־המזרח כולה". על השאלה: „ומה אפשר לעשות?"–משיבים: „צריך להכשיר את הקרקע על־ידי מאמרים בעתונים, קונטרסים ושיחות עם גדולי־הטורקים, באופן שכשתבוא שעת־הכושר יהא יחד עם זה גם הקרקע מוכשר כראוי". על השאלה: „ובנוגע ליהודים הספרדיים?"–באה התשובה: „אף בתוכם מתכשר הקרקע על־ידי עתונים בעברית, באישפניולית ובצרפתית וגם על־ידי השתתפות בעניני־הקהלה והשפעה על חברות שונות. הזרע נקלט מעט־מעט ובוודאי ישא פרי בזמנו". כשנתבונן אל תשובות אלו נראה את כל העדר־הפרינציפיות שבעבודתנו. צריך להשפיע על הטורקים, צריך לעבוד בין הספרדים; אבל אין הבנה, שיש קשר פנימי בין שתי העבודות האלו–קשר פנימי זה, שהוא נשמת־נשמתה ותוך־תוכה של השיטה המעשית. מוציאים עתונים אחדים בעד הספרדים ומשפיעים על החברות; אבל כלום לעבודה זו התנגדה ההנהגה הקודמת? – „כשינוחו (הטורקים) מאויביהם בוודאי יראו את התועלת הצפונה ברעיוננו"–ואם לא יראו תועלת זו אף אחר־כך? מהו הכח, שיכריח אותם, אם לא למלא את דרישותינו–לכל־הפחות, להתעמק ברצינות בענינינו–כדי להשיב תשובה ברורה, אם הוא מביא תועלת לפי דעתם או לא? ואם עוד עשרים שנה תעבורנה עד שתנוח טורקיה מאויביה–נוסיף להמתין ונסתפק בקונטרסים ושיחות? וכי זהו כח מכריח לשים אלינו לב?–. כח כזה, וביחד עם זה הכשרת־הקרקע האמתית, יכול להברא רק על־ידי ארגון היהודים, שמכריח להביא אותם בחשבון ולשים לב לרעיונותיהם. אמנם יכולים וצריכים בוודאי להכשיר את הקרקע גם על־ידי מאמרים בעתונים, קונטרסים ושיחות עם גדולי־הטורקים, אבל רק בתנאי–שעבודה זו תלוה את עבודת ארגון־העם. כי באופן אחר מה הועלנו בתקנתנו?–במקום לחזור על פתחיהם של חסידי אומות־העולם וגדולי הממשלות האירופיות נחזור על פתחיהם של הטורקים הגדולים: וכי זהו כל ההבדל שבין המדיניות והמעשיות? כלום המדיניות הטהורה מתנגדת לשיחות עם גדולים?... אילו היתה קיימת בטורקיה או, לכל הפחות, בקושטה באופן רשמי מפלגה לאומית־ציונית או לאומית (בנידון שלנו לא השם הוא עיקר). מפלגה–ותהא אפילו קטנה מאד–שהיתה תומכת באחת מן המפלגות המדיניות שבטורקיה, היו יכולות להיות דעות שונות, אם הטאקטיקה הנהוגה טובה היא או לא. אבל כשאין מפלגה, שבשמה אפשר לדבר, וכשתומכים בטורקים הצעירים תומכים לא על־סמך do utdes, אלא על־סמך סימפתיות דיפלומאַטיות,–כלום יש כאן פוליטיקה ראויה לשם זה? כשבאים לדבר עם המפלגות המדיניות בשם הסתדרות של חוץ־לארץ הרי אין זו אלא עבודה של שתדלנות, ובאופן היותר טוב–עבודה דיפלומאטית של הרצל. אבל בלי הרצל... למה זה נפחד להביט ישר להוך עיניה של האמת: אם קושטה היא לא המרכז של עבודה עממית רחבה, אלא אך ורק המרכז של ה„מיניסטריון הדיפלומאַטי" שלנו. אולי מוטב שננהל פוליטיקה ברוחם של המדיניים מבית־מדרשו של הד"ר מארמורק?

„להכשיר את הקרקע כראוי יכולים על־ידי מאמרים בעתונים, קונטרסים ושיחות עם גדולי־טורקיה"—אילו ראינו עבודה כבירה, לכל־הפחות, מצד זה! אבל היכן הם אותם המאמרים? כמה מספרם?—הלא נער יספרם! והיכן הם הקונטרסים? כן, יש קונטרס אחד על הציוניות, אבל הוא כתוב על־ידי־פריסקו... אבל הנה מה שנותנים לנו ביד רחבה: שיחות עם גדולי־הטורקים. לא קשה לשער, שבאותן השיחות נשנים אותם הדברים, שאנו שומעים בנאומים הרשמיים: שיש אינטרסים משותפים לנו ולטורקיה, שאנו מסורים לעותמאניה הגדולה, שאנו רוצים בטורקיה חזקה ועוד. אבל אמתותן של שיחות אלו במה היא מוכחת בפועל? הלא גדולי־טורקיה אינם חייבים להאמין לנו על דברתנו. אילו היה לנו כאן קלוב ציוני ובשעת הכרזת המלחמה היה קלוב זה מוציא כרוז ליהודים, מאסף כסף, שולח פלוגת־מתנדבים—וכי לא היו דברים כאלה פועלים על העם עצמו הרבה יותר מן השיחות עם הגדולים? וכי לא היו מעשים אלה הסעד והמשען היותר טוב לאותן השיחות עצמן?

מצבם של הטורקים הצעירים התחיל להתרופף. האופוזיציה הלכה ונתחזקה. פרצה מלחמה בין המפלגות. להטורקים הצעירים היו צדדים גדולים בחצר־השלטון. הפארלאמנט נסגר ובחירות חדשות התחילו. וכלום השגיחו באינטרסים שלנו „ידידינו" הטורקים הצעירים?—לא השגיחו בהם כלל. ואי־אפשר היה שתהא אחרת: „סימפתיה" היא דבר נאה, אבל בשעת־בחירות מתחשבים רק עם כחות מאורגנים. והמצב היה דוקא כך, שהיהודים המאורגנים פחות או יותר יכלו להרויח הרבה. היכן היתה ההנהגה שלנו? באיזו סיסמות באה אל היהדות הספרדית? או אולי פחדה מפני מפלות? אבל מאיזה זמן גם פחד הוא שיטה? ואם אפילו הצדק עם אלה שאמרו, שבמלחמת־הבחירות עוד לא יכלו היהודים בין־כך ובין־כך להשיג כלום,—הרי יש ערך מדיני־לאומי חנוכי להשתתפות בבחירות. הלא מנקודת־המבט של השיטה המעשית ברור הדבר כיום, שמאותו רגע, שבו תבין היהדות העותמאנית, שגם לה יש דרישות בארץ זו ושעם הבעת דרישות אלו אין היא חוטאת כלום נגד אהבת־המולדת,—מן הרגע ההוא נצחנו מחצה. אבל אם מאחורינו אין שום כח עממי, איזה טעם יש לתמיכה שאנו תומכים איזו מפלגה שהיא? איזו תועלת יש בזה?—ולא רק תועלת אין אלא שיש גם סכנה, שאם המפלגה שכנגדה תנצח תקום בנו את נקמתה.

שתי שנים אנו עובדים במזרח. ואם אמנם זהו זמן קצר יותר מדאי ואין לצפות ממנו לגדולות, אבל יש בו די והותר לראות, אם „זוהי הדרך" או לא. לצערנו, אי־אפשר כאן לבוא ולומר, ש„לא זו הדרך", מפני שבכלל—אין דרך... אין כאן לא מעשיות ולא מדיניות ויש כאן איזו בריה משונה, ש„תוהו ובוהו" שמה. צא וחשוב את כל עולם־ההפכים והסתירות, שאנו נמצאים בו כאן. מתנגדים אנו להשיטה המדינית, שלפיה אין קשר פנימי בין עבודתנו בתוך היהדות העותמאנית ובין הדיפלומאטיה הציונית (לכל היותר צריך שהספרדים לא יפריעו בעדנו), שלפיה אין מקום לפרופאגאנדה, לעתונים ועוד דברים כאלו העלולים לעורר רעש, שהרי הגשמת רעיוננו והשגת מטרתנו הן ענינם של בא־כחנו עם באי־כחה של טורקיה. אנו אמרנו: לא כן הדבר! צריך לבוא בסיסמות אל היהדות העותמאנית. וכששואלים עתה: מפני־מה אין בטורקיה מרכזים ציוניים ואגודות ציוניות—ישיבו לך: אין מן הצורך לעורר רעש; צריך לעבוד „במאקט". ופרים של ה„מאקט" הפחד מפני והרעש הוא:

השונאים נובחים, המעלילים מעלילים והעתונות הטורקית מלאה התנפלויות על הציוניים. ואין האנשים האלה רוצים להבין, שאחרת אי־אפשר שתהיה, שרעש אינו מן הדברים שאפשר למוד מדה ידועה ממנו ולקחת רק מדה מדויקת זו, כסמי־מרפא. או שאין רעש, ואז אף זכר לו אינו צריך להיות; ואם כבר יש רעש, אז, לכל הפחות, צריך הוא להיות רעש של עבודה, שמוכיחה סוף־כל־סוף על אומץ־לבם של העובדים.

ואיזה יחס פרינציפיאלי יש לנו אל המפלגות המדיניות? — באותה שעה שה־"Разсвѣтъ", למשל, כותב מאמר ראשי על המהלך החדש והרצוי, שנתהוה על־ידי מפלתם של הטורקים הצעירים, — תומך עתוננו כאן דוקא בטורקים הצעירים, — ודבר זה הוא באותו זמן ממש, שהמפלגה שכנגד מבטיחה זכיות לאומיות רחבות לכל הלאומים, ולנו אין שתי המפלגות גם יחד מבטיחות כלום ואינן מתחשבות עמנו כלל. כי, באמת, למי תבטחנה, עם מי תתחשבנה? עם הכח המאורגן — יהא היותר קטן — ש א י ן לנו כאן? — ובמקום להבין, שהאשמה העיקרית היא בנו בעצמנו, אנו באים בתלונות על הַתַּלְעֲתִים, הג'אוידים, הליביראלים ודומיהם.—ואל ישיבוני, שהדברים אינם בעתם, שהרי שעת־מלחמה ושעת־משבר לטורקיה היא שעה קשה זו: אף בימי־מלחמה—ואולי ד ו ק א בימים כאלה—יכולנו להשיג הרבה אילו ידענו להשתמש בשעת־הכושר, אילו היתה לנו שיטה מדינית ברורה ומסוימת...

אבל השאלות הללו נוגעות אל הפוליטיקה הכללית ואפשר להשיב עליהן: „צריך להבין בדיפלומאטיה"; ואולי גם אסור לנו, החַיילים הפשוטים, אף לנגעת בהן. ואולם הרי לפנינו שאלה, שהיא כולה פנימית, שעליה יכול כל בן־תמותה פשוט לחוות דעה. זוהי שאלת ההשתתפות בעניני־הקהלה או, כמו שהיא ידועה בכל תפוצות־הגולה: „שאלת החכם־באשי". ואם נתבונן בשאלה זו נוכח, שאף כאן חסרה שיטה קבועה ומסוימת, אף כאן אין מעריכים כראוי את העיקר העממי, אף כאן, בשאלה הנוגעת לכל יהודי־טורקיה, עובדים רק אנשים יחידים בכח קומבינאציות ודיפלומאטיה. ותוצאותיה של עבודה זו? אם העיקר הם „חיי־שעה", הרי זה נצחון באמת; ואם אוחזים בפתגם „גם זו לטובה", הרי זה נצחון מזהיר. אם הנצחון ה ז מ נ י הוא עיקר בוודאי מוטב שיהיה מיג'ליש שלא יעשה כלום משיהיה פריסקו בתוכו. אבל אחר לגמרי הוא הדבר מנקודת־המבט של מפלגה חשובה ובעלת פֶּרספקטיבות ידועות ושל פרוגראמה מסוימת ובעלת מטרות ידועות (ורק מנקודת־מבט זו אנו, בתור ציוניים, צריכים להביט על המאורעות). ומנקודת־מבט זו מפלה היא לפעמים יותר טובה מנצחון מדומה. את פריסקו אפשר להפיל במשך הזמן, אבל הרבה יותר קשה להפיל מיג'ליש, שהוא „לא של בשר ולא של חלב". וכי מה אצלנו העיקר: התנועה כשהיא לעצמה או המטרה? אופטימיות הוא בוודאי דבר טוב, אבל לראות צל הרים כהרים — זהו דבר מסוכן מאד בשביל מפלגה. ומנהיגינו כאן הם אופטימיסטים נפלאים: החכם־באשי לא רצה לחתום על החוזה, שנעשה בין שתי הקהלות—האשכנזית והספרדית—על־ידי המיג'ליש הגשמי, ועוד הושיב אותם על ספסל־הנאשמים, שלא עשו כחוק. האספה הלאומית מתאספת למכם עצה ולברר את הענין, והחכם־באשי נופל מפלה. ותוצאות מהפלה היא, שרוסו, נשיא המיג'ליש הגשמי, וחבריו מתפטרים... דבר

זה הוא אולי תמוה מרחוק. אבל כאן, מקרוב, הוא ברור מאד: צריך היה להיות באספה זו ולראות איך ובאיזה אופן נתקבל הנצחון, כדי להבין, שסופו של „נצחון" זה תהיה התפטרות. ובכן, כל המיג'ליש הגשמי נתפטר. כאן מעמידים חברינו הטובים נקודה. פרק זה נגמר אצלם ואין בינו ובין הבאים אחריו שום יחס. שוב מתאספת האספה הלאומית ובוחרת במיג'ליש חדש. אין אפילו מציעים לבקש את רוסו שיחזור מההפטרותו. ושוב נצחון על צדנו. הא כיצד? „ראו והביטו, איך מתחשבים עמנו!" „משבעה חברים — שלשה משלנו, שלשה משלהם יאחד בלתי־מפלגותי". אבל, בבקשה מכם, והנצחון של רוסו אנה חלף־גז? — ונוסף לזה גם הבחירות החדשות צריכות עיון: נייטראלי, שקבל את דעותיהם של פריסקו וסיעתו, כלום באמת נייטראלי הוא? אחד משלנו, שקבל את הדעות של קבוצת־פריסקו, כלום באמת משלנו הוא? וסופו של הסוף הוא יפה מכל: כששאלתי את אחד מעסקנינו כאן, ששבע רצון מן הנצחון: „וכי מה חושב אדוני: כלום אפשר לצפות לאיזו עבודה ממיג'ליש זה?" — השיב לי: „איני מאמין"... ואף־על־פי־כן יכולים עתונינו לתקוע, שנצחון יש לנו. וגרם לכך מה שנשתכח גם בעבודה זו פרינציפיון עיקרי זה: אי־אפשר להתחיל מן הגג, אי־אפשר להשיג נצחונות על־ידי קומבינאציות שונות, בלי שההמון עצמו יתערב בדבר ויתבע את זכויותיו. אילו השקיעו כל אותו זמן, כל אותה אנרגיה וכל אותה התמכרות, שהשקיעו בקומבינאציות — בעבודה לארגן את העם; אילו היו מתחילים להטיף בכל הקהלות, שאלו האחרונות תדרושנה — אחת ושתים ומאה פעמים — מן הממשלה שנויים בכל ספר־התקנות של האספה הלאומית, שנתחבר עוד לפני חמשים שנה ואינו מתאים כלל אל המשטר החדש בטורקיה; אילו היו מוכיחים, שאין מן היושר, ששאלת הרבנות הראשית, הנוגעת לכל הקהלות, תהא נחתכת רק על־ידי הקהלה הקושטאית, — וכי אפשר להעלות על הדעת, שעבודה כבירה נגד אי־נורמאליות כזו סוף־סוף לא היתה נושאת פירות? — אם נתחיל מלמטה, משדרות־העם, אין ספק, שבעוד זמן ידוע לא עוד יעמדו בראש היהדות העותמאנית ידידיו של פריסקו, ואין כל ספק, שהנצחון, אם גם יאחר לבוא, כשיבוא יהיה בטוח, יהיה שלם ומקיף ויהיה לו על מי לסמוך — על העם.

קושטה היא לא רק מרכז־הממשלה, אלא גם מרכז היהדית־העותמאנית, ועבודה מקומית היא כאן מלוי פרוגראמת־מינימום של הציוניות מפני שהיא עבודת הארגון של אותו חלק מן העם, שהוא החלוץ של עמנו בארץ־ישראל. מסבה זו הכל מתעניינים במצבה של קהלת־קושטה הרבה יותר מבמצבה של קהלת־ווארשה, למשל. ועבודת־הוה ציונית אמתית זו צריכה להתנהל על־פי שיטת־המעשיות השוררת עתה במחננו, זאת אומרת, היא צריכה להעשות על־ידי העם ובהשתתפותו. ואולם לצערנו, נבקש בעיניני הקהלה הקושטאית את העם — ולא נמצאנו. צריך היה לראות כמה שוויון־נפש הראה העם בשעה שהתאסף המיג'ליש העממי לאסיפתו האחרונה. והלא זהו הפארלאמנט היהודי שבטורקיה! עם אומלל, הוא אינו יודע כלל את נצחונתיו...

חוקר דברי־ימיה של המהפכה הרוסית, ל. קולטשיצקי, כשהוא מתאר את תקופת־הדיאקבריסטים, מוסר את עדותו של

ניקולאי הראשון עצמו, שהסימפתיה של העם היתה על צד הריבולוציונרים. אבל כשהגיע הרגע המכריע עמד העם מנגד, מפני שלא ידע את חפצם של המתקנים בבירור. ומר קולטשיצקי מוסיף: „אין ספק בדבר, שאילו היתה ידועה פרוגראמת־התקונים להשדרות הרחבות של ההמון, היתה נעשית פופולארית. אבל אהה! ממנו ידעו לא הרבה"... כך הוא הדבר בנוגע למלחמה שמסביב לשאלת החכם־באשי: הסימפתיה של העם היא בכללה על צד הלאומיים־הציוניים, מפני שהוא מרגיש מי הם מבקשי טובתו ומי הם מבקשי רעתו. אבל הוא עומד מרחוק מפני ש—אהה! הוא אינו יודע מתקנים אלה מה הם רוצים...

עובדה מרה היא, שעוד גם עתה לא חדר רוב הציוניים לתוך עמקי הצד הפרינציפיאלי של הציונית המעשית באופן שתהיה לחלק מנשמתו, לאמונה חזקה, שכל הרוחות שבעולם לא יזיזו אותה ממקומה. ומי יודע? אפשר שזוהי גם הסבה, שאנו עומדים תוהים ומבולבלים גם עתה, אף־על־פי שבמקום וולפסון עומד קוליגיון. ודבר זה עוד מגדיל את חובתם של ראשי־המעשיות לזכור, שכל שגיאה ושגיאה מצדם נרשמת על חשבונה של השיטה. חובתם, איפוא, להתחיל בעבודה, שהיא מיוסדת על עיקריה של השיטה המעשית. חובתם להתחיל את העבודה המדינית מלמטה ולא מלמעלה, להתחיל סוף־כל־סוף בנטיעת רעיוננו בלבותיהם של בני השדרות הרחבות של היהדות העותמאנית, שהיא רק היא יכולה להנחילנו נצחון אמתי וקיים. וכשעבודה זו תלך שלובת־זרוע עם עבודה מעשית בארץ־ישראל ובלוית עבודה דיפלומאטית, תלהיבנו ברבוי־הגונים שבה ובמעופה הגדול. באופן אחר אין מי שיערוב לנו, שלא יתגבר הזרם המדיני הטהור שנית על הזרם המעשי ועוד הפעם נחזור אחורנית מהלך של כמה וכמה שנים וגם – נאבד את שעת־הכושר היותר חשובה...

וחובתם של האורגאנים, שלקחו חלק כל־כך גדול במלחמה בעד השיטה המעשית, להטות את תשומת־לבם של מנהלינו וראשינו אל שאלה זו—כל עוד לא עבר המועד.

יחזקאל בן־חיים.

קושטה.

מַצַּב הַיִּשּׁוּב

I. ארץ־יהודה.

א. היּשוב־הכפרי.

(המשך) *).

משק־היין, גם אחר לקויו, מכלכל כמה מאות משפחות ושלש ממושבות־יהודה ואחת בגליל תלויות בו. בראש תעשית־היין עומדת: „אגודת הכורמים המשותפת של יקבי ראשון־לציון וזכרון־יעקב" (Société Coopérative Vigneronne des grands Caves Richon-Lézion et Zicron-Jacob). אגודה משותפת זו, שלשם הקצור נקרא לה „סינדיקאַט", כמו שמכנים אותה הקולוניסטים, נוסדה בשנת תרס"ו ומטרתה היא: „לעבד בשותפות במרתפי ראשון לציון וזכרון־יעקב את היבול הגלמי (הענבים) של המושבות ראשון־לציון, רחובות, פתח־תקוה, נס־ציונה (ואדי־חנין), גדרה וזכרון־יעקב ולעסוק במכירת המשקאות, תוצאות יבול המושבות הללו".

בסינדיקאַט זה התאחדו כורמי המושבות הנזכרות, שהפקידות של הבארון היתה מקבלת את ענביהם להיקב במשך שנות תרס"ב־תרס"ה [1]. שמספרם ביחד עולה בערך לשלש מאות. הסינדיקאט הזה מתנהל על־ידי אספה כללית של הכורמים, וע"י מועצה והנהלה, וזו האחרונה עובדת בשכר [2].

חריצותו של הסינדיקאט במכירת־היין ולקוי־הכרמים בצרפת עמדו להכורמים שלנו ועלה בידם למכור 9/10 [3] מן היין במקחים נאותים, באופן

---

*) עיין „השלח", הכרך הנוכחי, חוברת א' (למעלה, עמ' 85—96).

1) אלה מן הכורמים, שלא הכניסו את ענביהם להיקב באותן השנים, מפני שהפקידות מאנה לקבלם, לפי שהכרמים ניטעו שלא בהסכמתה, לא נתקבלו לחברים בסינדיקאט, ומשו סזה נקראים כרמיהם וענביהם בכנויים אופיים מאד: „כרמי־טרפה", „ענבי־טרפה". מספר הכורמים האלה הוא קרוב לשמונים (בתוכם נמצאים כאלה, שיש להם גם כרמים כשרים), שטח־כרמיהם הוא באלף וחמש מאות דונאם וכמות־ענביהם עולה לערך 3000 קאנטאר. ואולם אף חלק מ„ענבי הטרפה" נכנס לתוך היקב ברל"צ בתור סחורה שנקנית ממוכרים בלתי־שותפים, ומקוים, כי לאט לאט יכשירו את ה„טרפנים" האלה ויקבלום לחברים בהסינדיקאט.

2) על כל פרטי תולדותיה של אגודת־הכורמים המשותפת" ועל מצבה עכשיו עיין „מושבותינו בארץ־ישראל" (ב) למר משה סמילאנסקי („השלח", כרך ב', עמ' 540—548).

3) כמות גדולה מן היין, שנאצר ביקבים מן השנים הקודמות, נמכר, אמנם, בזול גדול מאד מהעדר־בקיאות במצב השוק הכללי. אבל גם מכירה זו גרמה טובה רבה לסדור המכירה התמידית והתפתחותה.

שמעתה ענין מכירת היבול הוא בטוח והכורמים יכולים להיות בטוחים. שענביהם יביאו להם מן 16 עד 20 פראנק־הקאנטאר בתור מחיר־היין האמתי, בלי שום עזרה, תמיכה וסעד, שהיה להם מקום עד הסינדיקאט ובמקצת גם בשנים הראשונות להוסדו.

מי שיכתוב את ההיסטוריה של הישוב וידבר על התוצאות הרעות. שגרמה להן האפיטרופסות בפעולותיה המשונות, ימצא חומר רב בכל ענין תעשית היין של ישובנו מתחילת נשיעת הגפנים עד מכירת־היין בימיה של אותה אפיטרופסות. ולא עוד אלא שאפשר לכתוב גם קומידיה יפה ולתאר, איך עמדה פקידות זו מזוינת בכל מיני משקפים וזכוכיות־מגדילות והוציאה רבבות ומאות אלפים פראנק רק כדי למצוא איזה שוק לייננו—ולא ראתה „מה שמתחת לחטמה", את מצרים ואת טורקיה[1]. אך כל זה אינו מענינינו. אנו רק נגיד בזה, שהסינדיקאט בטוח בהצלחת־העשיתו וכבר הספיק לפרוע ליק"א פרעון ידוע על חשבון ההלואה, שנתנה לו להנהלת העבק.

כל הסכום המונח עתה בתעשית־היין—חוץ מן הכרמים, שהם קנינם הפרטי של הקולוניסטים,—עולה בערך לסך 2,500,000 פראנק. בניני היקבים אינם נכנסים בחשבון, כי הם נשארו קנין פרטי של הבארון והסינדיקאט משלם לו בעד השמוש בהם רק מאה פראנק לשנה. „דמי־שכירות" אלה, כמובן, אינם אלא משמשים סימן, שהיקבים שייכים להנדיב הגדול, שכל־כך הרבה לעשות לטובת הישוב.

את המקום הראשון בתעשית־היין תופסת יהודה. כרמי־מושבותיה משתרעים על ערך 12,000 דונאם, בעוד שכרמי זכרון־יעקב משתרעים רק על ערך 3,000 דונאם[2]. ומשום זה עומדת ראשון־לציון, שבה נמצאים היקב המרכזי, הנהלת הסינדיקאט והנהגת ה„כרמל המזרחי", במדרגה הראשונה בין מושבות הכורמים, התלויים בתעשיה זו.

תעשית־היין אינה מכנסת רק את מחיר הענבים בלבד, אלא היא גם נותנת מקום לפועלים תמידיים להתעסק בה. והודות להחומרות המרובות בדיני כשרות־היין היא נעשית רק בידי יהודים,—דבר, שלא נוכל להתפאר בו בנוגע לשאר הנטיעות ולהמזרע. כמו־כן יש בה מקום לפקידים, סוכנים ומשגיחים ויש בה רוח צדדי להקולוניסטים מוליכי־היין אל החוף. המספרים מעידים על זה בבירור: בשנת תרע"א הוציא היקב ה„ראשוני" בעד היבול 350,000 פראנק, ובעד עבודה (מעשה־היין) שלם קרוב לסך 120,000 פראנק, חוץ מן ההובלה: התעשיה הוסיפה על מחיר־היבול קצת יותר משליש, ורוב הרוח הזה הלא נשאר ברל"צ.

גם בעיני־הרשות יש לראשון־לציון חשיבות מיוחדת, אחרי שהיא מכנסת

---

1) „כרמל המזרחי", שהיה הגרעין, שממנו נתפתח הסינדיקאט, והסינדיקאט עצמו מוכרים עתה במקחים טובים במצרים ובטורקיה כמחצית כל היין הנעשה בארץ־ישראל, בעוד שהאפיטרופסות לא יכלה למכור אף את העשירית ממנו.

2) בשנה תרע"א נכנסו ליקב של רל"צ לערך 17,000 קאנטאר ענבים, שנערכו לערך בסך 348,000 פראנק, ואלה שהובאו ליקב של זכרון־יעקב היו רק כשלשת אלפים קאנטאר וערכם היה רק 66,000 פר'.

לאוצר הממשלה הטורקית מס־שנתי מיקבה כ ש ב ע י ם א ל ף פ ר א נ ק, שהוא סכום הגון מאד בשביל ארץ עניה כיהודה: קודם שהתישבו היהודים על אדמת רל״צ, שכולה זבורית, הביא מקום זה לגנזכי־הממשלה ביחד עם מס־ה„עשור״ רק כ מ א ת י ם פ ר א נ ק!... סוף דבר: רל״צ, גם אחרי עקירת חלק מן הגפנים וגם אחרי שנכותה מזוהר־חופתה של פתח־תקוה, עדיין היא עומדת בדברים מרובים וחשובים בראש מושבות יהודה ועתיד מזהיר צפוי לה ביחוד על־ידי השטח הגדול של החולות שנוספו עליה, כמו שנספר להלן.

ר א ש ו ן־ל צ י ו ן הוא עכשיו מושב מורכב של נוטעים ושל עובדים בהעשית־היין. מבוסס הוא על נטיעותיו, שעיקרן גפנים, ועל תעשית־היין, שכפי האמור למעלה היא מביאה רוח הגון לחלק מכורמיו, שעובדים ביקב וממלאים תפקידים שונים בסינדיקאט, ונותנת גם רוח צדדי בצורת שכר־הובלה של היין לרוב הכורמים.

ראשון־לציון, כפתח־תקוה אחותה, קרובה ליפו, אלא שהיא נמצאת בדרומה של יפו ורק מהלך שתי שעות ממנה לעיר־חוף זו. את רוב הדרך עוברים בכביש יפו־ירושלים ושני דיליז׳אנסים קבועים הולכים בכל יום מן המושבה אל העיר.

מושבה זו נוסדה בט״ו אב שנת תרמ״ב,–שנה זו, שנתקבלה בתאריך של הישוב בתור השנה הראשונה ל ה ת ח י ה, – על־ידי החלוצים הראשונים, שבאו לשם יסוד־המעלה האחרון. ועל זה מעיד שמה, שיעמוד לעד בתולדות עם ישראל השב לארץ־אבותיו. שטח אדמתה עתה הוא 12,700 דונאם. כ ש ש ת א ל פ י ם מהם נוספו עליה ב א ו פ ן ר ש מ י בשנת תרע״ב ואף בשנה זו (תרע״ג) תוכל להשתמש בה. עד עתה היו לה רק 6,828 דונאם, שנקנו בשנים הראשונות להוסדה.–צריך להעיר, שעוד יש לרל״צ ערך 3,000 דונאם, שנקנו ע״י חברות פרטיות של הקולוניסטים עצמם ושעוד לא נמצרו ולא „נפרזו״ (כלומר לא נעשה עליהם ה„מפרוז״ — ההפרד — הרשמי). ובכן כוללת עתה אחוזת רל״צ באמת לערך 15,000 דונאם.

א ד מ ת־ר ל״צ: 6,828 הדונאמים הראשונים הם אדמה כחושה מאד. בה נכלל חלק ממדבר „עין הקורא״. מסוגלת היא רק ל נ ט י ע ו ת־ב ע ל ואף כ ש ל ש מ א ת ד ו נ א ם נסתגלו למטעי־שלחין: לפרדסים. וגם בארותיה עמוקות 25–30 מטר, בעוד שמי־בארות של פ״ת הם בעומק של 8–12 מטר. רזון־האדמה העמיד את הקולוניסטים של רל״צ רק על משק אחד: על הגפנים, שפרין דורש יקבים, שהם בולעים סכומים עצומים מאד העולים הרבה על הכרמים עצמם, וכן הוא דורש חריצות יתרה ואמצעים מרובים כדי להתחרות בשוקי־יין הגדולים עם הארצות, שיינותיהן קנו להם שם טוב במשך כמה דורות. אבל מפני טיב אדמתה עדיין מוכרחת מושבה זו לעמוד בעיקרה על הגפנים.

שטח נטיעותיה הן:

5.000 דונאם גפנים [1].

1.000 „ שקדים

100 „ זיתים

[1]) לא למותר להזכיר, שגם בפרק זה, כמו בפרק הקודם, נתעגלו רוב המספרים לשם הקלת תפיסתם.

300	דונאם	פרדסים שייכים ליחידים.
30	„	פרדס־הצבור
300	„	איקאליפטוסים
ס״ה: 6,730		

הגפנים הגיעו כולן להכנסה הנורמאלית, השקדים עומדים בשנה השניה להכנסה, הזיתים המעטים מביאים הכנסה, והפרדסים עוד לא גמלו כל צרכם. רוב גפני־רל״צ הם מן המינים המשובחים, שמחיר ענביהם הוא יותר גבוה.

המחיר הנורמאלי של ענבים פשוטים — 16 פראנק הקאנטאר [1].

„ „ „ משובחים מן 24 עד 40 „ „

ההכנסה, שהדונאם מביא, אינה שוה. יש כרמים, שמצטיינים לטוב ביותר [2] ולהפך, ואין למדים מהם. ההכנסה הבינונית של דונאם כרם ברל״צ נערכת מן 30 עד 35 פראנק נטו. ובשעור הזה מביאים גם השקדים.

רל״צ היתה עד עתה קנינם של 90 בעלי נחלה [3]:

73 יושבים במושבה ושטח נטיעותיהם לערך 5.600 דונאם [4]

17 אינם ברל״צ „ „ „ „ 1.228 „

רק 35 מקולוניסטי־רל״צ נשתכללו על־ידי הבארון [5] והשאר הם אנשים שקנו את נחלאותיהם בכספם שלהם. אולם יש ביניהם מספר ידוע, שהשיגו הלואות לזמנים ארוכים והם, כשלשים וחמשת המשוכללים, פורעים את חובותיהם מעט־מעט.

כורמי־רל״צ מחולקים מצד רכושם לכתות הרבה. יש כורמים, שיש להם מאה דונאם, ואחדים יוצאים מן הכלל, שיש להם עוד יותר, וכנגדם יש שאין להם אלא חמשים וגם פחות מזה. עכשיו משתדלת יק״א להשוות את כולם והיא מוכרת להם בתנאים נוחים מן האדמה הנוספת, כלומר, מן 6.000 הדונאמים הנזכרים למעלה, שרק בשנה זו קמו והיו באופן רשמי לקנין המושבה, ומעתה יהיה השטח הקרקעי של בני ראשון־לציון יותר שוה.

גם טיב הכרמים אינו שוה, שהרי הכל תלוי באיכות האדמה ובסגולתה לאותו מין־הגפנים הנטוע עליה. כדי שיהיה להקוראים מושג ממעמדם של כורמי מושבה זו אני נותן בזה רשימה קטנה, שנמסרה לי מן הבעלים עצמם, וממנה יש ללמוד על מצבם של ה„ראשונים" ברובם.

כורם א׳: 6 נפשות ביחד עמו, בהן עובד 1.

האינווינטאר: בית, חצר, סוס, חמור, 3 פרות, 2 עגלים.

4 דונאם מקום־בנין.

27 „ גפנים (כשליש מהם כחושים).

---

[1] הקאנטאר הוא 300 קילוגראם.

[2] כורם אחד הכניס מן 50 דונאם 256 קאנטאר. לו הביא, איפוא, הדונאם כשמונים פראנק ניטו.

[3] עתה נוספו עליהם עוד שמונה, שעליהם ידובר להלן.

[4] מספר נפשותיהם 471.

[5] לי״ח קולוניסטים מאלה יש כמאה דונאם וגם קצת יותר ולהשאר—רק כששים דונאם.

10 דונאם שקדים מביאי־הכנסה.
21 " נטיעות צעירות: שקדים וזיתים [1].

ס"ה 62 דונאם.

הכנסתו בשנת תרע"א היתה קרוב לסך 1.800 פראנק נטו. אינו בעל־חוב, זולת חובתו להפקידות בעד נחלתו, שיפרע במשך הרבה שנים. כורם זה מקוה, שההכנסה, שתבאנה הנטיעות־הצעירות כשתגמולנה, תסלק את הוצאותיו, שהולכות ומתרבות לרגלי רבוי־המשפחה וגידולה.

כורם ב': 6 נפשות, ובהן עובד 1.
בנינים כמו לכורם א', 2 סוסים וחמור, 2 פרות.

אדמה: 3 דונאם, מקום־בנין
45 " גפנים.
13 " שקדים וזיתים מביאי־הכנסה.

ס"ה 61 דונאם.

הכנסותיו: הכנסתו ברוטו 3.400 פראנק
רוח צדדי ממשרה 800 "

בס"ה 4.200 פראנק.

הוצאותיו: הוצאות המושבה והמסים . . . . 600 פר.
הוצאות העבודה אחר נכיון הרוח מן ההובלה 1.200 "

בס"ה 1.800 פר.

הכנסתו נטו: 4.200 פראנק
—1.800 "

2.400 פראנק

כורם ג': 5 נפשות, בהן עובד 1.
בנינים ובהמות כנ"ל.

אדמתו: 6 דונאם סביב הבית
85 " גפנים
20 " שקדים וזיתים
14 " גינת־ירקות

בס"ה 125 דונאם.

הכנסתו ברוטו: . . . . 6.000 פראנק [2]
הוצאות העבודה, כלכלת־הסוסים, מסים והוצאות־המושבה 1.600 פראנק

נשארו לו 3.400 פראנק נטו.

כורם ד': 8 נפשות, בהן עובד 1.
בנינים ובהמות כמו אצל כורם ג'.

---

[1]) נטעו אותם אחר עקירת הגפנים. בשטח זה יש דונאמים אחדים של אדמת־בור.
[2]) ובתוכם גם 200 פראנק, שהכניסה גינת־הירקות.

אדמתו: 6 דונאם מקום־בנין
50 „ גפנים
70 „ שקדים צעירים

ס"ה 126 דונאם.

הכנסתו: מן הגפנים 1.050 פראנק
ממשרה ושכר צרדי 2.200 „
שכר־הובלה 900 „

בס"ה 5.150 פראנק.

הוצאותיו: כלכלת הסוסים, הוצאות
העבודה, המסים והיצאות־המושבה 3.400 פראנק

נשארו לו נטו 1.750 פראנק

כורם זה נמצא לפי שעה בדוחק. אולם מצבו יוטב בקרוב על־ידי ההכנסה משבעים הדונאם שקדים, שתתחיל בעוד זמן מועט.

כשנוסיף על רשימה זו, שכל משפחה של כורם בת 5–6 נפשות דורשת לכלכלתה באופן שנהוג עכשיו בין כורמי יהודה סך 2,000 פראנק לשנה, יהיה לנו מושג נכון ממצבם של רוב כורמי ראשון־לציון.

רוב כורמי המושבות בעלות משק אחד[1] סובלים מדבר זה: עיקר העבודה בכרמים־ישנים היא החרישה, ולצרכיה מוכרח הכורם לקנות ולכלכל, לכל הפחות, סוס אחד. כי בשעת העבודה התכופה קשה מאד לשכור סוס מאחר. החרישה עצמה של כרם בן 50—60 דונאם שוה כשלש מאות פראנק והחזקת הסוס וכלכלתו עולה עתה, לרגלי עלית מקחי־המספוא, כשמונה מאות פראנק, באופן שגם אחרי כל שאר העבודות, שהכורם מוצא להעסיק בו את סוסו, הוא מפסיד עליו סוף־סוף לערך 300 פראנק לשנה; וזהו סכום עצום במשק קטן כזה. אחדים מן הכורמים נוהגים, אמנם, להשתתף בסוס זה עם זה, אך קשה הדבר, כי החרישה אינה סובלת שום אחור. אחדים מוכרים סוסיהם אחרי העבודה, אבל גם זה אינו מציל את הכורם מהוצאה שנתית יתירה בסכום של מאתים פראנק, שאף הוא סכום הגון במשק קטן. – כורמי־רל"צ, הודות להיקב המרכזי הנמצא בה, שהוא דורש סוסים להובלת היין אל החוף ולהבאת הפחמים ושאר צרכי־התעשיה מן החוף, אינם סובלים מהוצאה יתירה זו של כלכלת־הסוסים, ואף מזמוזי־הענבים בשעת הובלתם מן הכרמים אל היקב הוא פחות אצלם מאצל הרחובותיים וכל־שכן הגדרתיים, שהם רחוקים מן היקב עוד יותר, ומפני כן, וביחוד מפני הרְוָחים, שמרויחים ה„ראשונים" בעבודות ומשרות שונות בהיקב, מצבם הוא הרבה יותר טוב משל שאר הכורמים, הסומכים בעיקרם על מקצוע היין. ומצבם של שמונים אחוזים מהם טוב הוא. אולם מצבם של עשרים אחוזים מקולוניסטי רל"צ הוא רופף מאד מחמת נחלאותיהם הקטנות והכחושות. אבל עתה מטפלת בהם יק"א ומלבד שהיא

[1]) להוציא את פ"ת, שיש בה משקי־עבודה מרובים.

מוסיפה להם גם קרקע מוכשר גם למזרע. כאמור. אפשר שתזקק להם ותלוה להם בתנאים נוחים את הסכומים הדרושים לשכלולם. ואז יוטב מצבם.

גם על עבודת־הנטיעות מוציאה רל"צ סכום הגון וידים עבריות הרבה היו יכולות לעסוק בהן. אך לצערנו אין בה (מלבד בהיקב, שכל פועליו יהודים מפני חומר הדת, כאמור) אלא כשלשים וחמשה פועלים חקלאים עבריים. ביחד עם התימנים, בעוד שלפי מספר הפועלים, שהיא זקיקה להם, אפשר היה להעסיק בנטיעותיה כמאה פועלים תמידיים. בעונת־העבודה רואים גם בה כמאתים פועלים לא־יהודים. אמנם, יש התנצלות על זה: עבודת הכרמים אינה אלא לסירוגין, ומניסן ועד תמוז ומאלול עד כסלו אין כמעט שום עבודה בשביל פועל. ועל־כן טוען הכורם: „למצבו של הפועל הערבי איני צריך לדאוג: היא עובד בכרמי בשעה שאני זקוק לו; נגמרה העבודה – הוא שב אל כפרו ואל שדהו. אבל מה אעשה לאחי היהודי? איך אוכל לראות ברעתו בשעה שהעבודה פוסקת?" – אולם כבר אמרנו בפרק הקודם[1], שלשכה קבועה לעניני־העבודה היתה יכולה לסדר את הדבר על־ידי קבוצות של פועלים קבלנים עבריים, שאינם באים להמושבה אלא לעשות את המלאכה הנצרכת אותה שעה, ואחר־כך הם הולכים להם לאותן המושבות, שיש בהן מְשָׁקִים חקלאים מורכבים. ואמנם, ניכרת עתה בין הפועלים תנועה לסדר קבוצות של פועלים קבלנים.

חובה להטעים, שהמֵאוּן בפועלים עבריים, כמו גם בשומרים עבריים, בא לא מרוע־לב, אלא מתוך התרשלות והתרפות, ורפיון זה עלה להישוב בנפש אדם: אחד מן השומרים העבריים נשחט בקיץ זה בתוך כרמי־המושבה. רציחה איומה כזו לא היתה אפשרית בשום אופן אילו היו הכרמים נשמרים רק על־יד נוטרים יהודיים כמו ברחובות וחידרה. ואמנם, מקרה נורא זה פקח קצת את עיניהם של ה„ראשונים" והם נושאים ונותנים עתה עם חברת־„השומר", שתעמיד להם מתוכה שומרים יהודיים להמושבה וכרמיה, באופן שכל השמירה תהיה בידי אחינו.

למרות המצב החמרי הטוב של רוב בני־המושבה – אף־על־פי ששָׁנה זו אינה מן המבורכות[2] – יצאו רוב־צעיריה לחו"ל ונשארו רק צעירים מועטים יוצאים מן הכלל, שמחמת דבקותם ודבקות אבותיהם בהארץ עמדו בנסיון ולא נסחפו בזרם־היציאה. וכשאתה בא לרל"צ, – להמושבה הראשונה, ליסודי־המעלה של התחיה, אתה רואה לפניך רק אנשים בימי־העמידה וזקנים, אבל לא צעירים! וצעירותיה נוגות בבית אבותיהן באין גואל! ומ„ראשון" נתפשטה הרעה של יציאת־הצעירים ברוב מושבות־יהודה.

האמת דורשת להגיד, שסבות חשובות גרמו ליציאה זו: האפיטרופסות הקודמת, שמתוך חוסר־הבנה הכניסה שאיפה ל„הצטרפות" ונטיה לחיי־כרך ולמותרות; רזון־הארמה, שהיתה מסוגלת רק לנטיעות־בעל, וקוטן־שטחה, שלא

1) עיין „השלח", הכרך הנוכחי, חוברת א' (למעלה, עמ' 90—91).

2) הגפנים הביאו בה בערך 25% פחות מבשנה שעברה, אך לעומת זה גמל חלק מעצי־השקדים ונתנו איזו הכנסה, שתכסה במקצת על הגרעון של יבול־הגפנים.

נתנה להצעירים בעלי־המרץ שום התעסקות בתוך המושבה ומסביב לה. עתה מתחיל המצב להשתנות לטובה. כך, לפחות, מבטיחים זקני־המושבה. ואות לטובה הוא, ששמונה מפרחי־רל״צ נאחזו בתור כורמים על האדמה, שמכרה להם יק״א בתנאים נוחים מאד ושהיא מסוגלת למשקים שונים. אך ביחוד מקוים ה„ראשונים״, שאדמת־החול — החולות שעל שפת־הים — שנוספה זה עתה על ראשון־לציון, תמציא עבודה מרובה להדור הצעיר,—לאלה הנערים והילדים, שעוד לא הספיקו לצאת.

וזה דבר החולה הנוספת:

ראשון־לציון גובלת בחולות הנמשכות בארץ־יהודה לאורך הים באורך של 160 קילומטר לערך. חולה זו מטבעת ומכסה בהרבה מקומות שדות פורים וגני־חמד וסכנה גדולה נשקפת ממנה גם לרל״צ, כי גבעות־החול עולות וזוחלות על גבוליה. וזה כעשרים שנה, שרל״צ משתדלת לפני הרָשות, שתרשה לה לנטוע על החולה העוברת לאורך גבולה נטיעות, שעוצרות בעד זחילת החול, ונשענת היא בהשתדלותה על ה ח ו ק, שנותן רשות לכל בעל גבול של חולה לנטעה ו ל ז כ ו ת ב ה. — לרגלי בית־הספר לעבודת־האדמה, שהממשלה אומרת ליסד בקרבת רל״צ, בקר הפחה החדש את המושבות ושם לב להתועלת הגדולה, שהן מביאות להמדינה ולאוצרה. וכשראה את פחדה של רל״צ מפני זחילתן והתקרבותן של גבעות־החול אל כרמיה, הרשה לבני־רל״צ להשתמש בחוק הנזכר. ובכן מקום יש לה„ראשונים״ להתגדר בו ולהראות את חריצותם החלוצית הקודמת: לטעת יערי־הסקה על שטח החולה, שהיא משתרעת על ש ל ש י ם א ל ף ד ו נ א ם לערך, לטייב במיני טיוב־מלאכותי אותן החלקות הקטנות, שאפשר לנטוע עליהן גם עצי־פרי. באחת: להלחם בחולה בכל כלי־זינו של המדע החדש. הבה נקוה, שישוב לרל״צ כחה מאז ותחדש את נעוריה!

חוץ מבעלי־הנחלה יושבים בהמושבה „תושבים״. כשמונים מהם הם פועלי־היקב (חלק מהם הם תימנים), 10 פועלים עבריים חקלאים והשאר—בעלי־מלאכה ובעלי אומניות חפשיות. מספר הנפשות של התושבים האלה היה בסוף השנה שעברה 429. השנה נוספו עליהם קצת מן התימנים החדשים, שהולכים ומתאחזים בארץ הודות להשתדלותם של המשרד הארצישראלי וה„פועל הצעיר״. מספר התימנים ברל״צ הוא עתה כארבעים וחמש משפחות, שעולות ל מ א ה ו ש ב ע י ם נ פ ש, ובהן כחמשים עובדים. ובכן עולה מספר כל יושבי רל״צ עתה עד א ל ף נ פ ש.

רוב פועלי־היקב יושבים בדירות, שהן שייכות להיקב. התימנים יושבים בצריפים קטנים ונמוכים, שבנו בשבילם: המושבה, מר ג ו ל ד ב ר ג ומר ג ל ו ס ק י ן והקרן־הקיימת הלאומית. ואולם אלו הן דירות־עראי והמשרד הארצישראלי קנה מגרש בן ששים דונאם על האדמה החדשה כדי לתת את היכולת להתימנים, שקבצו מעט כסף, להתנחל על שני דונאם, שעליהם יבנה התימני את ביתו ויזרע את גינתו.

שאר ה„תושבים״ יושבים רובם בדירות שכורות של קולוניסטים ושל

הצבור (כלומר, בבתים שייכים להמושבה) וקצתם—בבתים שלהם [1].

רשימת ה„תושבים" הניתנת בזה יכולה לשמש בנין־אב לכל המושבות ולתת מושג נכון ממהותה של מפלגה זו. מענפי־פרנסתה ומן ההכנסה שהאדמה מביאה, שהרי סוף־סוף גם מפלגה זו יונקת מן האדמה ומתפרנסת מיבולה ורל"צ מכלכלת, איפוא, לא רק את 471 העיקריים — הכורמים — אלא עוד 500 איש, שהקולוניסטים זקוקים להם ושמביאים תועלת מרובה להישוב בכלל.

בעלי־מלאכה:	בעלי אומניות חפשיות:	בעלי עסקים שונים:
5 נגרים	9 מורים ומורות	7 חנונים
3 בנאים	1 חזן	3 מחזיקי בתי־אוכל
2 סיידים	1 שוחט	1 בעל־דיליז'אנס
1 זגג	1 רופא מלומד	1 מחזיק־סוסים
1 חרש־ברזל	1 רוקח	1 נושא־בשר
2 פחחים	1 מילדת	13
4 סנדלרים	1 סועדת־חולים	
1 רצען	1 שומר	
3 חייטים	1 מנהל ספרי־חשבון	
5 תופרות	17	
1 מכונן		
1 ייני		
1 קצב		
1 מנקר		
1 בלן		
32		

בס"ה 62 משפחות של „תושבים".

תושבים אלה מוצאים פרנסתם בלי דחק. יוצא מן הכלל—חלק מן הפועלים [2]. אך גם מצבם של אלה הוא יותר טוב ברל"צ משהוא במקומות אחרים, כי לפועלי־היקב יש קופת חסכון ואחריות. בכלל אפשר לומר בבטחה, שמצבם החמרי של אלף הנפש יושבי־רל"צ הוא רצוי מאד.

מצב־הבריאות הוא בינוני. בחדשי הבציר תמוז — אלול הוא יותר גרוע: המים הרבים הנשפכים בסביבות היקב מרבים קצת את הקדחת. ואולם שאין אף בנידון זה על מה להתלונן הרבה—על זה תעיד רשימה זו של רופא־המושבה ד"ר ווירצבורג:

מתשרי תרע"א עד תמוז תרע"ב נולדו 29 ילדים, 14 ילדות=43.

נפקדו בשנת תרע"א: 2 ילדים, 8 גדולים: 1 בן 45 שנה, 1 60 שנה, 1 65 שנה והשאר—ישישים מבן 73 עד בן 93 שנה.

[1] 4 משפחות של בעלי־מלאכות ופועלי־היקב יושבים בבתים, שנבנו מכספי הקרן על שם דוד ופאניה וולפסון.

[2] הפועלים הפשוטים שביקב מרויחים רק 2,50 פראנק ליום, שזהו שכר מועט בשביל בעל־משפחה. ואולם החבתנים (עושי־החביות) ושאר בעלי אומניות מיוחדות מרויחים מן 4 עד 8 פראנק ליום.

מתשרי עד תמוז תרע"ב: 5 ילדים, 6 גדולים: היותר צעיר שבהם היה בן 30 שנה והיותר זקן בן 75 שנה.

בס"ה מתו בשתי השנים מתשרי הרע"א עד תמוז תרע"ב 21 נפש מן 900, שזהו המספר המינימאלי של התושבים (כי התושבים החדשים נתישבו בחדשים האחרונים): מן 1800 נפקדו 21, שהם פחות מן 12 לאלף, בעוד שבפאריז מתים 17 לאלף והמספר הכללי של המתים באירופה הוא 24 לאלף.

בנייני המושבה: כתשעים בתי־קולוניסטים, יקב גדול ונהדר, שמועטים כמוהו גם בצרפת וגם 36 בניני צבור שונים. הבתים בנויים ברחובות רחבים וישרים וטורי־אילנות משני עבריהם. רל"צ אינה טובעת בירק כפתח־תקוה, אבל יש בה די אילנות, וזעיר־שם–גם קצת פרחים וגינות סביב הבתים. נקיון שורר בכל ומעיד על אמידותם ואינטיליגנטיותם של היושבים. המושבה העומדת ברובה על גבעה נחמדה, בית־הכנסת הנהדר העומד ברחוב הראשי חותם אותו, עצי־האיקאליפטים הרמים העוטרים אותה, השלוה המיוחדת השולטת בה וגבעות־הכרמים ועצי־השקדים ושאר האילנות הנראים מסביב,– כל אלה נותנים להמושבה מראה נחמד, שנתערבו בו הוד־קדומים ותפארת־זמננו. על־ידי המסקת־המים, שנערכה בשנה זו ושתספיק מים לכל בתי־המושבה, ירבו ויפרחו צמחיה וירקותיה עוד יותר ויוסיפו לוית־חן להראשונה בציון.

בראש רל"צ, בכל הנוגע לעניניה הצבוריים, עומדים ועדים שונים, שבראשם עומד ועד־המושבה, שתקציבו עולה בערך לסך 24,000 פראנק וכבודו גדול גם בעיני בני־המושבה וגם בעיני כל הסביבה, לרבות גם לא־יהודים. הרשות מתחשבת עם הועד שברל"צ כעם זה שבפ"ת, הפלחים מכבדים אותו ולפעמים הם באים לפניו, שיפשר את סכסוכיהם. „ספר־האחוזות" מסודר יפה ויש בו מפות של הנחלות. זקני־המושבה ומיסדיה הקדישו הרבה מכחותיהם להנהיג את הסדרים הטובים השוררים ברל"צ ועל זה יזכר שמם לטוב.

בית־העם, שהוא „בית־העם" הראשון, שנבנה ביהודה החדשה, הוא גם עתה מרכז לכל עניני המושבה: בו יושב הועד, בו נמצאת הספריה, בו מתאספות כל האספות הפרטיות של המושבה ו„הסינדיקאט" וגם האספות הכלליות של הישוב, מעל במתו נשמעות לפעמים הרצאות חשובות, ויש שיוצג בו חזיון ותשמע בו זמרת התזמורת, שנתחדשה אחר הפסקה של הרבה שנים.

במושבה יש חברות שונות של צדקה–לבקור־חולים, לגמילות־חסדים להכנסת־אורחים, „חברה קדישא", ואגודות לתורה כחברת ש"ס וחברת „שוני־הלכות". גם חברת „אחיזה" לקנית־קרקעות. יש בה גם מוסדים לשמירת־הבריאות: קליניקה בית־מרקחת ובית־מרחץ. יש בה גם גן של טיול נחמד עם שתי שדרות נפלאות של תמרים, וגם סניף להפוסטה לא נעדר מתוכה. מלבד בית־הכנסת שהזכרנו יש בית־מדרש לחסידים, לפועלים ולתימנים.

בראש ענין־החנוך עומד ועד, שמטפל בו הרבה, ואף־על־פי כן צריך להודות, שעד שנה זו היה בית־הספר במצב שפל מאד מסבת חלוף־המורים ומחלהם. השנה נתמנה בו מנהל הגון ומומחה ונעשו בו התקונים הנצרכים, ויש לקוות, שבקרוב יגיע בית־ספר זה להמצב הרצוי–זהו בית־ספר מעורב, ובתוכו

וב„הגן" לומדים 205 תלמידים ותלמידות ומכהנים בו מנהל אחד וששה מורים ומורות. תכניתו כתכנית בית־ספר עירוני. הלשון העברית שלטת בו וצרפתית וערבית נלמדות בתוך לשונות. תקציבו השנתי הוא 13,500 פראנק.

גם תלמוד־תורה מיסודה של החברה הפראנקפורטית כאותה שבפתח־תקוה, שהזכרתי בפרק הקודם [1]. יש ברל"צ. בו לומדים כחמישים תלמיד ומכהנים 3 מורים ותקציבו השנתי עולה לארבעת אלפים פראנק.

היחס של בני־המושבה אל הערביים השכנים טוב, וכמו־כן היחס אל הרשות. על פי הצעת הפחה החדש מתיסדת במושבה עיריה („בלדיה" רשמית) כפי החוק, שעל־פיו יש רשות.־ליסדה לכל כפר או מושבה, שיש בהם 50 משפחה עותמאנית. דבר זה הוא צעד חשוב מאד בישוב והוא ראוי לתשומת־לב.

ראשון־לציון זכתה לשתי בנות: נס־ציונה (וואדי־אל־חנין) ובאר־יעקב. ואולם „נס ציונה" כבר התפתחה באותה מדה, שראוי להקדיש לה דפים אחדים בפרקים הבאים. בזה נזכיר רק את

באר־יעקב. היא נוסדה בחנוכה תרס"ח על־פי האיניציאטיבה של טובי־חובבי־ציון, שבתוכם נמנה גם הרב של הגורזים רבי יעקב. – האדמה נקנתה על־ידי חברת־„גאולה", שמכרה אותה לועד של־חו"צ, והוא חלק אותה לחלקים בני 50 דונאם ומכרם לפועלים שהתנחלו בה בתנאים נוחים מאד: 5% ממחירה שלמו במזומנים, 75% נתחייבו לפרוע במשך עשר שנים.

שטחה — 2,040 דונאם. מהם נקצבו כשלש מאות למקומות־בנין (8,5 דונאם כל מקום־בנין), מאה דונאם נטעו עצי־פרי שונים ואיקאליפטוסים והשאר נטוע כולו שקדים, שהם כבר בני 4—5 שנים ואיזו מהם כבר הביאו הכנסה קטנה.

המושבה היא קנינם של 24 בעלי־נחלה, שרק חלק מהם יושב בה והשאר נמצאים ברל"צ ובשאר מקומות בארץ־ישראל. לאחדים יש רק חלק אחד: 50 דונאם, לאחדים 2 וגם 3 חלקים: מן 100 עד 150 דונאם.

בתוך המושבה יושבות כעשר משפחות, שהן כחמישים נפש (4 משפחות הן מאחינו הגורזים, הנמנים בין מיסדי־המושבה). עובדים בה גם תימנים אחדים. ארבעה־עשר בתים בתוכם: בית־חומה אחד והשאר של עץ, שעלו מן 400 עד 700 פראנק הבית. בשביל התימנים נבנים עתה צריפים.

עָמקה של באר־המים שבמושבה 40 מטר ובעזרת עשרים אלף הפראנק, שהלוה להועד חו"צ, מסדרים בה המסקת־מים, שתשקה גם חלק מגינות־הזרעים.

בני המושבה מתכלכלים לעת־עתה בעבודתם בהמושבות הקרובות ובחלקות הנטיעות של בעלי־הנחלה שאינם בתוכה. יש בה בית־ספר קטן ולו מורה אחד וי"ב ילדים וילדות לומדים בו.

---

[1]) עיין „השלח", הכרך הנוכחי, חוברת א' (למעלה, עמ' 92—93).

המסקנה היוצאת מפרק זה היא: שמושבה העומדת רק על משק אחד, אפילו על משק עשיר ביותר כגפנים, אינה עלולה להתפתחות, וכל־שכן כשאדמתה כחושה ומועטת. כל הכספים, הטורח והיגיעה המרובים, שהשקיעו בני ראשון־לציון בכרמיהם, והממון הרב–העולה בוודאי לחמשה מיליון פראנק– שהשקיע הנדיב בהוקבים ובתמיכות והלואות לקולוניסטים, לא עמדו לה ל„בכירת־הישוב", שתתפתח כפתח־תקוה. אולם סוף־סוף מתעודדת המושבה ראשון־לציון בימים האחרונים ולמרות כל מה שעבר עליה–עקירת חלק מגפניה ונדידת רוב צעיריה–נתגדל שטחה ונתרבה מספר אוכלסיה, ובעוד שבשנת תר"ס, בתחילת־המשבר, היה שטח אדמתה 6,828 דונאם ומספר כל אוכלוסיה 626, שהתפרנסו ממחיר ענבים שלא היה אלא תמיכה גמורה, משתרעת מושבה זו עתה על שטח של 15,000 דונאם ומונה את מספר יושביה קרוב לאלף נפש מלבד באר־יעקב, ועתיד מזהיר צפוי לה כשתנטע ותעובד האדמה הנוספת לה, שבמקצת היא ראויה גם למטעי בית־השלחין ולמזרע וכשידעו כורמיה להשתמש בהחולה כראוי. אולם אחת צריכה ראשון־לציון לדעת: שכל זמן שלא תהא נוחה למתישבים חדשים כפתח־תקוה, כל זמן שכל חלק קטן מאדמתה, שנמכר ליהודי אחר, יצטרך לרשיון מיוחד של פקידות־יק"א, שהבירוקראטיות נעשתה חלק מנשמתה, אי־אפשר שתתקדם. ה„ראשונים" צריכים להעָשות בני־חורין אפילו מאפיטרופסות כל־שהיא ולתת מקום ל ע ב ו ד ה ה ע ב ר י ת, כמה שיקשה דבר זה עליהם בימים הראשונים. אז תשגשג המושבה מטע־ידם וראשון־לציון יהא לא רק ראשון בזמן, אלא גם ראשון במעלה.

יהושע ברזלי.

(עוד פרקים יבואו).

דוֹגְמָה הִיסְטוֹרִית.

מאת

ד״ר שמעון ברנפלד.

שאלת קיום היהדות בזמן הזה ולעתיד מעסקת הרבה את כל אלה המעמיקים בפרובלימה זו מתוך הכרה היסטורית, עד כמה חשובה היהדות בתור גורם ופועל תרבותי בהיסטוריה האנושית. בכנסת־ישראל אין התעסקות זו דבר חדש, שהרי מעולם לא קבעו בה את ההנחה המהבלת: „אני מאמין מפני שהדבר זר", אלא תמיד היתה היהדות הארה שכלית מוסרית, לפי מושגי בני אדם מדור ודור. ובשעה שהיו קצתם מתרעמים על כמה דעות חפשיות שנשמעו בישראל, לא היתה התרעומת על החקירה ועל ברור־היהדות בכלל. אלא נדמה להם — לפי השגתם — שאין חקירה זו לפי טבע היהדות ואמתותה; נדמה להם, שנתבררה ונתקיימת התורה הישראלית באמתותה המוסרית לאין ספק ואלו החוקרים בה על יסוד הנחות חדשות מגלים בה פנים שלא כהלכה ואיך שיהיה, הנה הנחה אחת היתה לכולם: כי זאת התורה — מה שאנו קוראים, במובן רחב: יהדות — היא נצחית והיא נשמת העם העברי, שלא עלה על דעתו להחליפה באחרת או להסיח את דעתו ממנה. ועל יסוד הנחה זו, שהיתה באמת עובדה היסטורית, היה אפשר לומר בתור משפט אוביקטיווי: אלו ואלו דברי אלהים חיים, כלומר, שכל אחת מן הדעות המחולקות, אפילו שתהיינה דבר והפכו, נכונה וישרה מתוך השקפה ידועה. כי אין הברור בענינים כאלה, בפרובלימות מוסריות ודתיות, כברור הנדסי או הגיוני, שיהיה בו מוטעה הכל אם נמצא טעות באחד מחלקיו. אין לך צורה ביהדות, — זו שהיתה מתפתחת והולכת מתקופה לתקופה ועם כל זה שמרה את יסודה, — שלא תתאים אל תכנה, ואין לך דעה דתית או מוסרית, שאי־אפשר יהיה להביא אותה לידי הסכמה עם היהדות. אבל גם לחקירה חפשית זו יש גבול וקצב: כשהיא מביאה אותנו לידי הסכם של בטול היהדות.

וכשאמרתי, שיש גבול וקצב לחקירה החפשית, אין כוונתי, שנרחיק חקירה זו בשעה שהגיעה לנקודה ידועה, שהרי אם תהיה החקירה המדעית מגבלת מאיזה צד, שוב אינה חקירה מדעית. אלא רצוני לומר, שאם באנו בחקירתנו החפשית לידי הסכמה, כי לא ברור היהדות היא נקודת מחקרנו, אלא בטולה, הרי אין לנו עוד חקר־היהדות. ומובן, שכל אדם רשאי לחשוב ולומר, שנתברר לו, שאין עוד זכות הקיום ליהדות בזמן הזה ולעתיד. שאילמלא כן, זולת חירות גמורה זו, אין היהדות תורת־אמת.

אבל בפתרון שאלה זו יש קושי מרובה, כי בקיום היהדות תלוי – מה שיורה הנסיון ההיסטורי – גם קיום האומה הישראלית וקיום כל יעודיה ההיסטורים, שלפי דעתי אין אלה רק קנינם המוסרי של עם ישראל בלבד, אלא של כל המין האנושי. לי אי אפשר לצייר ברוחי את ההתקדמות המוסרית של המין האנושי בזולת מציאות־היהדות. כי לא רק על מה שפעלה והשפיעה היהדות מימות הנביאים ואילך אנו דנים, אלא גם על מה שהיא עתידה עוד לפעול ולהשפיע. כי עוד לא הגיעה היהדות לגמר התקדמותה: בהתפתחותה היה עכוב מצד המאורעות החיצונים, וכשיִבָּטל אותו עכוב, שוב תתפתח היהדות בכחה המוסרי שהוא, לפי דעתי, כח מניע בהיסטוריה האנושית.

נמצא, כי זהו הקושי העיקרי בברור פרובלימה זו: מצד אחד הוברר לנו על־ידי ההכרה הנאמנה בהיסטוריה, שאי־אפשר לעולם בלי־ישראל ובלי היהדות, לפי מובננו שלנו, ומצד שני אין אנו קובעים תחומים למחקרנו. לעכב את החקירה החפשית בשביל קיום היהדות, כי אפשר לאדם לטעון, שגם בקיום האומה הישראלית אינה מודה. או יאמר: אני מודה ורוצה בקיום העם העברי מפני שזה תלוי ברגש הלאומי הטבעי ואין אני צריך להביא לי על זה ראיות מן השכל, אבל בקיום־היהדות אין אני מודה: אפשר לעם העברי להחליף תורה זו באחרת או להיות חפשי מכל דת חיובית. דבר זה צריך לברור מדעי. ואין אני אומר, שנאסור על אדם, מי שיהיה, להעמיק חקירה חפשית מתוך משוא־פנים לקיומנו הלאומי,אלא חייבים אנו לברר: איזה מושג דתי או מוסרי גורם סכנה לקיום העם העברי ועד כמה אנו נשארים בתחום היהדות בחקירתנו החפשית. ומובן, שאין מושג היהדות בעינינו רק בצורתה החיצונית, בחלק המעשי, בנימוס ומנהגים, אלא באותו הרעיון המוסרי, שהוא הולך ומאיר לבאי עולם זה אלפים וחמש מאות שנים ויותר. היהדות אינה נימוס דתי במובן הרגיל, אלא חזון מוסרי־תרבותי: היא השקפת־עולם על יסוד תורת־המוסר. תחומיה אינם מוגבלים בפנה צרה של החיים המוסריים, ולא זו בלבד, אלא שהם מתרחבים והולכים על־ידי התקדמות נצחית – בתנאי שלא יהרס בסיסה ההיסטורי.

מתוך השקפה זו אפשר לדון בשאלה זו. האומר, שאינו מוצא זכות־הקיום לישראל, מעיד רק על עצמו, שכבה בלבו הרגש הלאומי הטבעי ושאינו קשור עוד בנימי־לבו אל העם העברי. חזון טבעי הוא, שכל עם שואף לקיום, כמו שכל חי שואף למציאות ולהתקיימות: אגואיסמוס זה הוא יסוד־החיים, וכל מי שלא ימצא בו רגש זה לא יחובר עוד על החיים וחיותו היא רק למראית־עין. אבל מי שאינו מודה בזכות־הקיום של היהדות חושב, שמעולם לא היתה לה זכות זו וחשיבותה המוסרית היא רק טעות־הרבים – או שכבר בזבזה את כחותיה המוסריים ומלאה את תפקידה. היתה לה מקודם זכות־הקיום, אבל אין לה זכות זו לעתיד. מי שבא והצעה כזו בידו חייב לברר את אמתותה.

ואולם יש עוד חקירה חפשית במהות־היהדות, שנראית לבני־הדור כאילו היא סותרת את היהדות ומבטלת אותה. אנשי חקירה זו טוענים: כבר היה הרבה פעמים בישראל, שקמו אנשי־רוח לגלות פנים חדשות ביהדות, והם לא רצו בבִטולה, אלא, להפך, בקיומה על־ידי צֵרוף וְזִקוק, ובני־דורם

קטרגו עליהם, שכוונתם לסתור או שגורמים הם בדבריהם להריסת היהדות, ועל־ידי זה – גם להריסת האומה הישראלית. גם על הנביאים קטרגו, שגורמים הם להביא כליה על ישראל, שמחללים הם את קדשי האומה; גם על הרמב״ם טענו, שחקירתו החפשית פוגמת ביהדות ומבטלת את קדושתה. בכל זמן שנשמעה מלה חדשה ביהדות היה קטרוג זה מצוי מאד, מפני שכל דעה חדשה סותרת להמסור והמקובל. ועם כל זה נתברר לנו, שבדעות החדשות הללו היה קיום־היהדות וחזוקה, מפני שהעשירוה והגדילוה, הכניסו אליה תוכן חדש והוסיפו לה כחות חדשים.

אין מן הצורך להטעים ביחוד, שטענה זו ישרה ואמתית היא כשהיא לעצמה; אבל חושב אני, שמשתמשים בה שלא כדין ובאים על־ידי זה לידי מסקנות מוטעות. מובן, שלהשיב על טענות אלה אפשר אך על יסוד מדעי. צריכים אנו לברר על־ידי דוגמאות היסטוריות, מה היו העשרת־היהדות והתקדמותה, אף־על־פי שנדמו בעיני הדור כאילו היו יסוד מפסיד, ומהו בטול־היהדות על־פי טבעה ומהותה.

רעיון היהדות בתור חזון דתי באמת היה לפי תכנו מהפכה בעולם המוסר והדעות. מושג חדש של האלהות, מוסר חדש בנוגע ליחס שבין האדם לאלהיו ובנוגע ליחס האדם לחברו; צורה חדשה של עבודת־אלהים ותוכן חדש של דבקות האדם באלהיו. וכשקמו הנביאים והשמיעו את תורתם זו, שלפי השקפתנו והכרתנו, היא עצם האמת המוסרית, היתה תורה זרה לבני־דורם, וגם נחשבה להם כמרד ומעל בקדשיהם הדתיים. אפשר לי להבין, כמה נזדעזע העם כששמע, שאותה האלהות, שהוא עובד לה, הבל ותוהו היא; שאותם המקומות הקדושים בעיניו, שהוא מיחס להם חשיבות ואצילות גדולה, אינם קדושים, אלא תועבת ה׳; שאותה הצורה של עבודת־אלהים, שהוא מעריץ כל־כך, היא פסולה ופגומה. זו היתה הבנה מוטעית של העם, והנביאים הכירו ברוחם הבהיר, שבתורתם יש התקדמות מוסרית עצומה. על תורתם נלחמו בחרף־נפש והצליחו.

אבל אותם הנביאים, ש„חללו את קדשי האומה״, ועל־כן רדפו אותם בני דורם, השמיעו בו בזמן את תורתם בדבר יעודה של האומה הישראלית וקיומה הנצחי. מהם יצא רעיון היסטורי זה, גם עשו את עם־ישראל לעם היסטורי נצחי; הוציאו אותו ממזלו וממצבו באחת מן הפנות הנשכחות בעולם, בקרן־הזוית של אסיה המערבית והשלימוהו בעולם הדעות והמוסר. ולפיכך, כשנתבונן עתה בתורתם ובפעולתם המוסרית, נאמר: הם למדו ברבים את הכרת אלהי־האמת, כמו שיובן הדבר על־פי הכרתנו ההיסטורית; אבל בני דורם לא הבינו את מהותו של רעיון דתי זה והם עבדו את אלהיהם לפי הבנתם, וכל אלהים הוא „אלהי־האמת״ למי שמאמין בו. ואולם בנוגע ליצירת העם העברי, הלא אין הכרת פעולה היסטורית זו תלויה בהשקפתם הסובייקטיווית. כאן אנו רואים עובדה היסטורית. אפשר להתווכח בשאלת האלהות, אבל אין הוויכוח נופל בשאלת קיום־העם. אילו היו הנביאים מורים להמיר את אלהי־ישראל באלהי־העמים, אפילו שלפי הכרתם היה דוקא אלהי־העמים אלהי־האמת, היינו חולקים עליהם ועל תורתם. כי מושג־האלהות

הוא מסור להבנת האדם, וכל אחד משיג את האלהות על־פי הבנתו. וודאי ברור הוא, שאלהותם של הנביאים קיימה את עמנו וגדלה אותו; היא עשתו לעם היסטורי נצחי. לנו נתברר עוד, כי אלהותנו היא אלהי־האמת, כלומר, אלהי־המוסר וההתקדמות התרבותית של האדם. אפשר לאדם לחלוק עלי בנידון הכרתי ההיסטורית בנוגע לערך־היהדות בתכנה המוסרי; אבל אי־אפשר להטיל ספק באמתות העובדה ההיסטורית: מה הן תוצאותיה הנצחיות של תורת־הנביאים.

אבל אפשר לאדם להשיב על דברי ולומר עליהם שהם דבר־פלפול באפשרות שלא היתה ולא נבראה. שהרי עדיין לא נחלקו בחשיבות תורת הנביאים ולא הבדילו בין אמתיותה המוסרית ובין פעולתה הלאומית. מה שאומרים עליהם קצת סופרי דורנו, שהיו „בעלי־שלילה", היא באמת בדותה. על־כן נשתמש לצורך ברורנו בדוגמה היסטורית אחרת:

בימי עזרא ונחמיה אנו מוצאים פעולה חיובית לצורך קיום עמנו, שבכמה פרטים אינה לפי רוחנו ולפי השגתנו ביהדות הנבואית (שזוהי היהדות הנצחית וגם ההתקדמות המוסרית הנצחית). לפי הכרתנו, נמצאה בסדרים הדתיים, שקבעו בימי עזרא ונחמיה, הגשמה מרובה, ריאקציה לצד היהדות המעשית, שחלקו עליה הנביאים. אלה מאנו בעבודת־המקדש המקובלת ונלחמו במנהג זה, מפני שמצאו בו נטיה לצד השגה דתית הסותרת את רעיון היהדות לפי הבנתם שלהם, לפי סקירתם הבהירה והמאירה. ואולם בימי עזרא ונחמיה נעשתה עבודת־המקדש קבע והקרבנות היו לנימוס אלהי קבוע. גם מה שהרחיקו בזרוע את בני־אפרים וקצת עמים, ש„נלוו על ה'", אינו מתאים לא להכרתנו שלנו ולא לתורת־הנביאים, שבסקירתם הצופה למרחוק ראו את כל העמים נספחים על בית־יעקב והולכים כולם באור ה'. אילו היה דבר זה נעשה בימינו, לא היינו מסכימים להם. וגם בימים ההם עמדו נביאים לישראל, שחלקו על המעשים הקשים האלה. אחד מנביאי־הגולה רב את ריב „בני־הנכר" ותבע את עלבונם מידי הלאומיים התקיפים: „ואל יאמר בן־הנכר, הנלוה אל ה', לאמר: הבדל יבדילני ה' מעל עמו". „ובני־הנכר הנלוים על ה' לשרתו ולאהבה את שם ה', להיות לו לעבדים – כל שומר שבת מחללו ומחזיקים בבריתי, – והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי, עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי, כי ביתי בית־תפלה יקרא לכל העמים". „נאום ה' אלהים מקבץ נדחי ישראל, עוד אקבץ עליו לנקבציו".

כמה מן ההתקדמות המוסרית ומן האנושיות השלמה נמצאות בדברים היקרים האלה!

וכשעמדו הלאומיים בירושלים על דעתם וסרבו לצרף אליהם בבנין־המקדש את אחיהם בני אפרים ואת „בני־הנכר הנלוים על ה'", תבע אחד מנביאי־הגולה את עלבון הנדחים מיד „אחיהם שונאיהם ומנדיהם" ואמר בשם אלהי־ישראל: „השמים כסאי והארץ הדום רגלי, אי־זה בית אשר תבנו לי אי־זה מקום מנוחתי? ואת כל אלה ידי עשתה ויהיו כל אלה, נאום ה'; ואל זה אביט, אל עני ונכה־רוח וחרד על דברי". וכמה דברים קשים יצאו

מפיו על הלאומיים, שהיו בעיניו בכלל „שוחטי שור" לעולה ו„מכים אנשים". ונביא זה נבא לכל העמים, שעתידים הם לבוא לירושלים ולהביא עמהם את בני ישראל שנדחו אל מקומותיהם: „וגם מהם (מן הגויים) אקח לכהנים ללוים, אמר ה'". זוהי תורת־הנביאים, שרצו בקיום העם העברי, אלא שחשבו להגדילו ולהאדירו, ושהתנגדו לכמה ממעשי הלאומיים שֶׁבִּי־ציון.

אבל העיון ההיסטורי משיב על הטענות כלפי הלאומיים הקנאים: אמת הדבר, שבתורת נביאי־הגולה, שהטיפו ליהדות צרופה ואנושית, נמצאת התקדמות מוסרית נעלה, שגם בדורנו רק מועטים הם שירדו לעמקה; אמת הדבר גם־כן, שנעשו אז בירושלים ובערי יהודה מעשים חריפים וקשים שלא לפי הכרתנו המוסרית. ואולם למעשה צדקו הלאומיים הקנאים ההם. אין ההיסטוריה נעשית תמיד במדת הרחמים והחסד, ולפעמים מוכרחים אנו לאחוז במדת־דין קשה — כשהשעה צריכה לכך. לפי הכרתנו עתה במאורעות הימים ההם ברור לנו, שלא היה עם ישראל מתקיים לא בארצות פזוריו ולא בארץ־ישראל אילמלא נוסד אז המרכז הלאומי והדתי בירושלים בתקיפות ואלמות. שעת־חירום היתה אז, שעת הריסת סדרי־החברה. ובשעה כזו יש צורך במעשים נמרצים, שיש בהם גם הרבה מן העריצות והאכזריות. בדברי הנביאים, שהתנגדו למעשים האלה, אנו מוצאים מוסר נעלה מאד, שגם בשעת פולמוס קשה, בשעת מלחמה של מרירות עצומה עדיין נמצאים היו בישראל אנשים, שצֵרפו את היהדות אל האנושיות הטהורה והתנגדו לכל קנאה דתית ולאומית. ואולם מוסר נצחי זה יקר לדורות־עולמים ולאורו נלך, או נשאף, לכל הפחות, ללכת לאורו; אך בימים ההם וודאי היה איבד העם העברי אילו היו מנהיגי־הדור מסכימים למוסר נצחי זה. ומה שחשוב יותר: אין ספק, שגם היהדות הצרופה, אותה היהדות שהיתה משאת־נפשם של הנביאים, היתה כָּלָה מן העולם. ודוקא לצורך קיום היהדות היו צריכים אז לסְיָגים הלאומיים, להגשים מעט את התורה האלהית, להלביש את הרעיון המוסרי הנצחי גוף. כל פעולה היסטורית שהיתה גורמת לקיום העם העברי, ועל־ידי־זה — גם לקיום־היהדות, טובה היא. אם מתקיימת היהדות, הנה בזמן מן הזמנים עולה בידינו לפשוט את צורתה, שאינה יפה לפי דעתנו, ולהלבישה צורה אחרת נאה הימנה. ויהדות זו היא תורת־הנביאים והיא אותה ההארה האלהית, שהיא שולטת במין האנושי מיום שקמו נביאים בישראל.

ועוד דוגמה היסטורית, שהרבה אנו יכולים ללמוד ממנה:

בימי־הבינים נכנס יסוד חדש אל היהדות על־ידי הפילוסופיה היוונית, שבני־עמני ידעוה אז בתרגום ערבי. חכמי־ישראל ראו צורך בדבר לפשר בין הדת הישראלית ובין הפילוסופיה, שנראית היתה סותרת ליהדות. הרמב"ם הפך את השיטה ועמד וברר, כי אין היהדות סותרת להפילוסופיה היוונית—וההבדל שבין שתי השיטות האלו הוא גדול מאד, ובימים ההם ידעוהו והבינוהו. החכמים שקדמו להרמב"ם ראו, שקצת בני־דורם מהרהרים באמתות־היהדות, מפני שנמצאה לה סתירה מצד ההשקפה הפילוסופית, ששלטה אז ברוחם של בני־אדם משכילים. על־כן עמדו ויסדו סניגוריה להיהדות ואנסו את הפילוסופיה היוונית, שתהא מסכמת לה, כלומר; הוציאו כמה מושגים פילוסופיים

מכוונתם ופרשו אותם על דרך היהדות. אבל הרמב״ם לא עשה כן. הוא היה רוצה בפילוסופיה היונית במלואה, אלא שראה, שקצת מבני־דורו מתיראים מפני שיטה זו, שסותרת, לפי דעתם, גופי תורת־ישראל. על־כן עמד ופירש את היהדות, שתהא מסכמת היא לעיקרי הפילוסופיה היונית. הוא חלק על אחדים מגופי השיטה הפילוסופית של אריסטו׳ במה שנראה לו, שמופרכים הם מצד העיון הפילוסופי. אפשר שגברה עליו השפעת היהדות—והוא לא ידע. ובכלל אי־אפשר היה לו, לאותו החכם שהיה שקוע בידיעות־היהדות, להשתחרר מתורת־ישראל ולהתמכר בכל דבר לתורת־אריסטו׳. אבל הוא עצמו לא עמד תמיד על מהות היהדות וחשיבותה המוסרית והתנצל על מה שהתרחק משיטת אריסטו׳.

ובדורות הראשונים קמה מחלוקת בישראל על הפילוסופיה היונית. שיטתו של שלמה בן־גבירול סותרת לא רק למושג־האלהות של היהדות אלא למושג־האלהות בכלל. ולא שמענו, שגברה המחלוקת עליו על תורת־הפאנתיאיסמוס שיסד. ולעומת זה עוררה תורת הרמב״ם מחלוקת עוד בחייו, ואחר מותו קמה מלחמה קשה, שזעזעה את האומה הישראלית ימים מרובים.

ובאמת עמדו בני הדור ההוא על הסתירה העצימה שבתורת הרמב״ם לגופי־התורה הישראלית. קצתם הרגישו את הדבר וקצתם ידעוהו ידיעה ברורה. למשל, יהודה אלפכאר, שהיה אדם גדול בתורה ובפילוסופיה, ירד לעומק הדבר והשיג על הרמב״ם בשיטתו הפילוסופית בדברים של טעם. והוא לא היה קנאי כל עיקר וכבד את הרמב״ם מאד, את גדולתו המדעית וגם את אישיותו הנפלאה, אך הכיר בטיב שיטתו הפילוסופית וחלק עליה. כשאנו באים עתה לדון במאורע היסטורי זה נאמר: נראה לנו, שהדין עם יהודי אלפכאר ובמה שטען על הרמב״ם צדק מאד. זה נראה לנו מתוך השקפה מדעית. הרמב״ם אנס את היהדות והוציא כמה ממושגיה חוץ לכוונתם האמתית רק כדי שיסכימו לדעת־אריסטו׳. אחת היה לנו, מה היו תוצאות מסקנותיו. אני דנים כאן בשאלה מדעית. ואולם, אם נדון בשאלה: וכי צדקו אלה, שקראו להרמב״ם „כופר ומין״ ואמרו לבוא בחרמים ונדויים על הקוראים בספריו המדעיים? — על שאלה זו נשיב בשלילה מוחלטת. נצייר לנו, שהיתה היהדות מקובלת לכל בית־ישראל באותה הצורה שהמציא לה הרמב״ם. לפי הבנתנו, היה בזה הפסד מדעי, מפני שכל דבר הסותר את האמת פוגם בהכרתנו המדעית. וזולת זה היה גורם גם להמעטת דמות היהדות: בתור שיטה פילוסופית אין להיהדות זכות הקיום הנצחי. והראיה, שבינתים הפסידה הפילוסופיה של ארוסטו׳, שהיתה שולטת בעמים ימים מרובים, את שלטונה. אילו היתה היהדות רק פירוש לשיטת אריסטו׳, היתה עכשיו כבר בגדר הספרות ולא כח מוסרי מניע. אם כן טעה הרמב״ם טעות גדולה כשזווג את היהדות עם הפילוסופיה של אריסטו׳. אבל „כופר ומין״ או „עוכר ישראל״ וודאי לא היה. דבריו צריכים הכרה והבחנה. יש להשיג עליהם ולברר את טעותם. הוא הודה בקיום הנצחי של העם העברי ושל התורה הישראלית, אלא שגלה בה פנים שלא כהלכה. ואילמלא עמדו כבר בני־דורו על טעותו, היו הבאים אחריהם מבררים אותה. במובן ידוע הלא היה הרמב״ם פילוסוף קונסרוואטיווי. אבל אפילו היה אוחז, למשל, בשיטת אבן־רשד, כמו שעשה אחריו הרלב״ג, גם אז היה מקום רק להשיג על דבריו. אבל אין אלו דברים המורים בטול־היהדות ובטול העם העברי. הטעות

היא תמיד בקשת־האמת והדעת היא מציאת־האמת. ואין ספק לנו, שבקשת־האמת חביבה לנו יותר, וגם גדול ערכה החנוכי ממציאת־האמת. אפשר שהחסרון היותר גדול בדברי הרמב״ם הוא באופן הרצאתם: מה שהרצה אותם כאילו היו אמתיות מוחלטות. ואפילו אילו היו אמת גמורה אין דרך הרצאה כזו רצויה בעינינו. אבל בטול היהדות, שיגרור אחריו בטול־האומה, אין בשיטתו הפילוסופית.

רק פעם אחת כתב הרמב״ם דברים יותר קשים ויותר מסוכנים לקיום העם העברי וקיום היהדות, אלא שדבריו אלה לא נתפרסמו בזמנו ולא עשו רושם. אילו באנו להורות הלכה למעשה על־פי דבריו אלה, היינו גוזרים כליה על עמנו ועל היהדות.

בימי־השמד שהיו אז קבלו רבים מבני־דורו למראית־עין את דת האסלאם. כנודע, היו בין האנוסים האלה גם רבנו מיימון, אביו של הרמב״ם, ובני ביתו. על הדבר הזה לא נקטרג. במספר רב קבלו אז היהודים במדינות האלו את דת האסלאם למראית־עין. יבכלל אין לדין את האדם לכף־חובה אם אינו עומד בנסיון בשעת סכנת־נפשות. זה תלוי בטבעו ובאמץ־לבו. היהודים סבלו גזירות קשות ובזיונות משפילים את הגוף ואת הנפש ועמדו בנסיון, אבל כאשר באו עליהם באונס של הרג ואבדן, בשעת סכנת־נפשות, אי־אפשר היה לקצתם לפשוט את צואריהם לשחיטה. ולפיכך התיחסו חכמי הדורות הללו בחמלה רבה אל האנוסים האלה, ורבנו גרשום אסר בכח החרם להזכיר לאחים אומללים אלו את אשר נטמעו בשמד בימי־האונס.

אבל מתוך השאיפה הטבעית לקיום לאומי עמדו קצת בני־הדור ותבעו בכח המוסר הלאומי, שלא יתמידו האנוסים במצבם זה ימים מרובים. סכנה יש בדבר: תחלתם באונס וסופם יהא ברצון. מעט מעט יתרגלו אל המצב החדש וימצאו מרגוע לנפשם; וסוף הדבר יהיה, שיטמע חלק גדול של האומה הישראלית ויכרתו קצת מאבריה. נראה, שתביעה זו היתה צודקת. אמנם, על־פי „דין" אין עונשים את מי שכפר בתורת ישראל מאונס. אבל הביעה מוסרות לאומית היא, שיצא כל יהודי ממצב כזה, אפילו אם יפסיד על־ידי זה את רכושו. כי באמת כך היתה תמיד הפסיכולוגיה של האנוסים. גזרו שמד על היהודים והעמים התנפלו עליהם פתאום; ומפחד עצום ומבלי יכולת לפשוט את צואריהם לשחיטה קבלו עליהם את הדת השלטת; אחר־כך, כשעבר פחד זה, חזרו ליהדותם. אבל לפעמים לא נעשה הדבר בלי הקדמה. יכולים היו לצאת את הארץ, כדי שלא יהיו אנוסים לכפור ביהדות. אבל חשבו וקוו, שעוד תהיה הצלה. וברגע האחרון, כשראו, שאין עוד שום תקוה להצלה, חשבו וקוו, שגזירה זו עתידה להבטל בימים הקרובים, ועד שתבוא שעת־הצלתם ישתמדו למראית־עין. זו היתה, בלי ספק, גם הפסיכולוגיה של רוב אנוסי אספמיה ופורטוגאל. אף עם האומללים האלה לא נבוא במשפט. אני מצייר לי כמה פעמים את צרת־הנפש של אלו בשעה שהיו עומדים נרעשים ונבהלים ולא ידעו מה לעשות. לצאת מן הארץ?—כן הדבר; אבל לא רק הפסד חמרי קשור במעשה זה, אלא גם דכוי־הנפש. מחר אנו יוצאים—אמרו אל לבם,— ואת עיר־קברות־אבותינו לא נראה עוד, אי־אפשר לראותה. כשאדם פורש לדרך ויוצא לעיר אחרת כדי להשתקע בה, הלא עדיין אפשר לו לשוב אל עירו,

אל מולדתו. ואפשר לנו לצייר בדמיוננו את המחשבות הנוגות של בני־אדם יוצאים מעירם, שבה הם עוזבים את בתי־התפלה, שהיו חביבים להם: מחר לא נהיה עוד בעיר זו, ואויבינו יבואו וישלטו בכל אשר לנו, בכל היקר והחביב לנו...

והם קוו תמיד, שגזירה קשה זו עתידה להבטל. וכי לא טוב הוא להשתמד למראית־עין ולחכות „עד יעבור זעם"?

כאמור: עם האומללים האלה לא נבוא במשפט. אבל נבין, שנמצאו אז „קנאים", שהבינו או הרגישו, להיכן הדברים נוטים, ובאו בכח תביעה מוסרית לאומית להטיל חיוב על אחיהם האומללים, שימהרו לצאת מן הארץ. ואם אינם יוצאים, אלא ממתינים להצלה וישועה, הם מעמיסים על עצמם עון חמור.

במאורע־השמד, שהיה בימי הרמב"ם, דן זה בחכמה, כי מי שמקבל עליו את דת האסלאם למראית־עין מפני הסכנה אינו חוטא, שהרי אנסוהו לכך; אבל חייב הוא למהר ולצאת מן הארץ, כדי שלא להתמיד במצב זה זמן מרובה. ואולם נמצא אז „קנאי", שהטעים את עוצם הסכנה גם בשמד זה למראית־עין, שהרי „ימשעו בניו ובנותיו בגויים" (אגרת „קדוש השם", בראשיתה). והרמב"ם טען על זה מה שטען. בהמשך דבריו (שם, דף י"ד, עמוד רביעי) הוא אומר, שאפשר ליהודי העושה את עצמו מושלם לקיים תרי"ג מצוות בסתר. משמע מזה, שהעיקר—קיום תרי"ג מצוות, ומי שמקיים תרי"ג מצוות והוא מושלם למראית־עין לא הפסיד כלום. ובאמת זוהי טעות מסוכנת מאד, ומוטב ליהודי שלא יקיים תרי"ג מצוות, אלא יהיה יהודי בגלוי ולא יכפור ביהדות. מעין „היתר" זה הוא מה שדנים בימינו על ההמרה ואומרים, שמי שרוצה להיות יהודי, לקיים אותו חלק של היהדות, שרוצים אנו בקיומו, אפשר לו לעשות זה אפילו לאחר שהמיר. זוהי סופיסטיקה. ומתוך השקפתנו הלאומית נראה בנקל את שבושה וקלקולה. השמד הוא בסופו הטמיעה בעמים, הטמיעה ה ג מ ו ר ה. ומלבד ההפסד הלאומי שיש בזה, אין ספק, שגם מתוך שאיפתנו לקיים את היהדות (הדתית או הלאומית) חייבים אנו להלחם בדעה נפסדת זו. היכן היא יהדותם של כל אלה שנשתמדו, בין באונס ובין ברצון? לכמה דורות נתקיימה יהדותם לאחר שהמירו?

חושב אני, שבברור הדוגמאות ההיסטוריות, שהבאתי למעלה, הגענו כבר אל אותה נקודת־ההשקפה, שעל־פיה אפשר לנו להבין במהות השאלה המעסקת אותנו עכשיו.

בתקופות הקדומות, שבהן היתה עוד היהדות רופפת, באמצע רקומה והתהוותה, היה ברור מושג־האלהות יסוד גדול בקיום היהדות. אז היתה ההקפדה בהטעמת המושג האמתי של האלהות הכרחית, ואילמלא כן לא היתה היהדות מתקיימת והעם העברי לא היה מגיע לעולם להכרת יעודו ההיסטורי. ומתוך השקפה זו נבין את פעולת־הנביאים, שהקפידו על טהרת המושג האלהי בישראל וקנאו ל א ל ה י ־ י ש ר א ל. קנאה זו היתה יצירת העם העברי וחזוקו, ובו בזמן גם יצירת כח היסטורי גדול, כח מוסרי מניע בהתפתחות המין האנושי. ואין אנו מבינים במאורעות האלה על־פי השקפתנו עכשיו. עכשיו, אפשר, אין אנו מוצאים סכנה לקיום היהדות אפילו אם תקבל צורה אחרת, ואפילו שישתנה בה מושג־האלהות. דוגמה לזה נמצא במה שהטעימו הנביאים תמיד את מושג

צדק־עולמים, מושג היושר האנושי והמוסר, במה שקבלו לפעמים על הנאת־החיים שבימיהם. אנו, לפי השקפתנו עתה, יכולים לצייר לנו מושג של החיים החברותיים על יסוד המוסר והצדק בלי שנצטרך להרחיק כל־כך את הנאת־החיים, שהיא עיקר גדול בהתפתחות התרבותית של בני־אדם. לפי השקפתנו, אין הנאת־החיים סותרת למוסר החברותי ואין בה הכרח לעושק־דלים ורציצת־אביונים. אבל בימיהם היו רגילים ליהנות מן החיים בהכנעת אחרים, החלשים, ובהשפלת המוסר.

התוכן הוא נצחי, אבל הצורה מתחלפת.

ובימי עזרא ונחמיה היתה הכפיה הדתית והלאומית, הקנאה הלאומית, הסותרת להיהדות האוניוורסאַלית מיסודה של הנבואה הישראלית, צורך השעה. אין אנו קנאים כמותם ולא היינו מסכימים לאמצעים חריפים כאלה, אבל בשעתם היו טובים מפני שהיו הכרחיים. על יסוד המוסר ההיסטורי, שהוא מכוין לקיום אותן היצירות ההיסטוריות, שעליהן עומדת ההתפתחות התרבותית באדם, לא לבד שהיו האמצעים החריפים האלה בגדר הרשות, אלא אנו מוצאים בהם חיוב מוסרי.

אבל מכיון שנתבצרה היהדות ועמה גם הלאומיות הישראלית, שוב אין היהדות צריכה לאמצעים כאלה, אלא על־פי טבעה היא חירות מוסרית גמורה. כל הדעות מותרות בה, „אלו ואלו דברי אלהים חיים". טבע היהדות היא ההתהוות ולא ההויה. היא אינה גוף מוצק, אלא כח רוחני מלא תנועה וחיים; היא תמיד במצב ההתפתחות, אלא שיש לה יסוד קיים: זהו המוסר האנושי שבה.

ואולם גם התפששות היהדות בעמים על־ידי בטול המציאות הלאומית של העם העברי, כמו ששאף לה פוילוס סותרת לרעיו הנצחי של היהדות. ההיסטוריה הישראלית הוכיחה, שקיום היהדות מצריך את קיום האומה הישראלית. כשעמד פוילוס והכריז על בטול החלק המעשי של היהדות בשביל הגויים, לא היה בזה בטול־היהדות ולא שום דבר הסותר לתורת־ישראל כמו שהכינוה הנביאים והתנאים ומנהיגי־האומה. וברור הוא, שלא היו דבריו מעוררים את הנגוד העצום מצד חכמי ישראל, אילו היה פוילוס מטיף דבריו רק לגויי־הארצות בלבד. אבל איתו הנגוד נתהוה — בין מתוך הכרה היסטורית ברורה ובין מתוך הרגשה לאומית אינסטינקטיווית — כשהוכרז, שהחלק המעשי של היהדות בטל בשביל בני־ישראל, ועמו בטל גם היעוד ההיסטורי של העם העברי[1].

---

[1]) אין כאן המקום לברר באריכות, שבכתבי־האֶיוונגליון ובאגדות המיוחסות לפוילוס נמצא אנטיתיזה של היהדות בכמה דברים. ולא בדברים כשהם לעצמם: הרי אם נעיין בהם נמצא, שאין בהם שום סתירה להיהדות (לא להיהדות של הנביאים ולא לתורת־התנאים), אלא הם דעות מקובלות בעם העברי. האנטיתיזה שבהם היא הכוונה וצורת־הדברים: „נאמר... אבל אני אומר לכם", או מה שטרח פוילוס לקיים ולהטעים את דבריו. והנגוד האמתי, זה הסותר להמשכת החיים ההיסטוריים של העם העברי, לא נמצא אמנם בכתבי־הבשורה, אלא באגרות המיוחסות לפוילוס. הכוונה הבהירה שבדבריו היא בטול־הקיום של העם העברי, בטול עתידו ויעודו ההיסטורי, כלומר, הכוונה לעשות את העתיד ההיסטורי של ישראל עבר. קצת הדברים האלה בירותי כבר במקומות שונים, וקצתם אברר עוד לעת מצוא.

ואף אחרי שנמרה היהדות את חשבונה עם הדת המשיחית עוד קלטה אל תוכה כמה מושגים ודעות דתיים ומוסריים. השאלה: אם מתאימים המושגים האלה לתוכן היהדות, היא, לפי דעתנו, טפלה. אין שום דבר סותר ליהדות כל זמן שאינו מורה בטולה או בטול העם העברי. ומתוך השקפה זו נדין גם בשיטת הפאנטיאיסמוס של שלמה בן־גבירול ובשיטה הפילוסופית של הרמב"ם. אפילו אם היה הרמב"ם מסכים להאמין בקדמות־העולם ובבטול ההשגחה הפרטית, כמו שסבר אריסטו׳, ועל־ידי זה היה נפרד יותר ויותר מכמה עיקרים חשובים של היהדות, לא היינו מסכימים לאותו הקטרוג, שקם עליו בסוף־ימיו ואחרי מותו. דעותיו הן, לפי השקפתנו, מוטעות; הוא הבין בכמה עיקרי היהדות שלא כפי כוונתם ותכנם. אבל אין היהדות בטלה לא בשיטת־הפאנתיאיסימוס ולא בשיטת אריסטו׳. מה שאינו מתאים לטבעה תדחה היא מאליה בכח ההתפתחות ההיסטורית, ומה שישקע בה שייך לה ומעשיר את תכנה.

ואתה מוצא, שבספר „עיקרים" לר׳ יוסף אלבו, שנוסד על שיטה קונסרוואטיווית מאד בהבנת היהדות, יש חירות יותר מרובה בהעמדת החלק הדוגמטי של היהדות משיש במה שהורה הרמב"ם. הוא, ר׳ יוסף אלבו, אומר בספרו, שנתאמתו לו עיקרי היהדות על־פי העיון. והוא מאמין באחדות־האלהות, ושאינה גוף, ושרק לה ראוי להתפלל בלי אמצעי, ושיש השגחה אלהית נופלת בכלל המציאות ובפרטות, ושכר ועונש; ומאמין הוא בתחית המתים ובביאת־המשיח. ומי שאינו מאמין בזה הרי הוא טועה ואור האמת הדתית לא נגה עליו, אבל אינו כופר ומין ולא הפסיד בחשיבותו המוסרית. מפני שתצוייר לו אפשרות הדבר, שישיג האדם את טבע האלהות באופן אחר או יתפלל לפניו על־ידי אמצעי, או שלא יאמין בביאת־המשיח ובתחית־המתים, וההשגחה האלהית תצויר לו באופן אחר וכו׳ וכו׳. אותה החירות הדוגמטית הגמורה, שעליה העמיד דוקא חוקר קונסרוואטיווי זה את היהדות, מראה לנו את יתרונה המוסרי ואת חשיבותה בתיר כח חנוכי־מוסרי במין האנושי.

היהדות קולטת אל תוכה כל חזון מוסרי. אבל עיקר גדול הוא בהבנת טבע התפתחותה, שאין היהדות מתכַּוֶצת להשקע ברעיון פילוסופי אחד ואין היא מתאמת עצמה עם אותו רעיון התאמה גמורה. לפי שכל רעיון דתי ופילוסופי חולף ומפנה מקום לזה הבא אחריו; אבל היהדות היא נצחית. באו שלמה בן־גבירול ואברהם בן־עזרא והעמידו את התמצית המוסרית של היהדות על הפילוסופיה של אפלטון; באו הראב"ד והרמב"ם והעמידוה על תורת אריסטו׳; בא ר׳ לוי בן־גרשום והעמידה על הפילוסופיה המאטריאליסטית של אבן־רשד. אנו דנים בדבריהם להבין, עד כמה הגיעו אל נקודת־האמת, אבל אין אנו נרגשים עליהם אפילו במה שטעו. ואולם בזה שהחליטו קצת פילוסופים דתיים בישראל, שהיהדות היא רק הפילוסופיה של אריסטו׳, היתה סכנה עצומה. כי תורת־אריסטו׳ בטלה, והיהדות, שבעצם אינה פילוסופיה, אלא תורת מוסר וכח חנוכי־מוסרי, היא נצחית. ומתוך השקפה זו אין אנו מסכימים להתאים את היהדות עם שיטת שפינוזה או עם שיטת קאנט. יש לבקש השוואות ביניהן, ובוודאי נמצא כאלה. והיהדות תקלוט אל תוכה מה שמתאים לטבעה הן מתורת־המוסר של שפינוזה והן מתורת־המוסר של קאנט.

אבל תמיד חייבים אנו לברר לעצמנו, שאין זו היהדות, אלא אחד מיסודותיה. והעיקר הוא, שלא תבטל היהדות לעולם, ולעולם לא יחדל העם העברי, שברוחו נוצרה היהדות וברוחו היא מתקיימת ומתפתחת מדור לדור.

ולפעמים אנו רואים סכנה עצומה לקיום היהדות בהבעת דעות, שאינן חדשות בעצם (ובכלל, אין שום דעה חדשה גורמת הפסד לקיום־היהדות), אבל אופן הטפתן הוא מסוכן, מפני שמתכוין הוא לבטול־היהדות ולהפסקת התפתחותה הנצחית. וגם דבר זה יבורר לנו במאורע היסטורי. בשנות המאה הי"ז עמדו לישראל, כמעט בזמן אחד, שני אנשים, שהם בגדר המאורע ההיסטורי: שפינוזה ושבתי־צבי. בפעולותיהם של שני האנשים האלה אנו מוצאים כח־דוחה היסטורי, שתוצאותיו היו משונות כמו שמעשיהם של האנשים האלה היו משונים ורחוקים כל־כך אלה מאלה.

ברוך שפינוזה היה וודאי כח בונה וכח סותר כאחד. נצייר בדמיוננו, שכתב שפינוזה רק את ספרו הפילוסופי, שעל־ידו השפיע במדה מרובה על ההתפתחות הרוחניה והמוסרית של העמים. בספרו זה יש שיטה פילוסופית, שהיא סותרת בכמה עיקרים חשובים את דעות התורה הישראלית. על הדעות האלו חרדה כפוי המסורת (מה שלא יאומת בעיני), כנסית־ישראל באמשטרדם, כי עוד קודם שקבע שפינוזה את דבריו בספרו (שיצא, כנודע, אחרי מותו) היה מורה דעות כאלה בקרב חבריו. כאמור: אין אני מקבל את כל הספורים האלה בתור אמת היסטורית. אבל בכל אופן, אפילו עמד ופרסם את ספרו, היינו יכולים אנו, מתוך השקפתנו, להתיחס אליהם רק מתוך החקירה המדעית, חקר־האמת. מושג־האלהות שבספר זה ותורת־המוסר שבו סותרים לאחת מן הצורות של היהדות, אבל אינם מבטלים את היהדות. אין בהם סתירה יותר גדולה להיהדות ממה שנמצא בדברי הרמב"ם והרלב"ג. היהדות עומדת כבר על יסוד חזק וקיים ואפשר לה לסבול את מושג־האלהות בתור טבע־המציאות ואת הכפירה בעיקר הבחירה החפשית, אם במקומה יבוא אותו המוסר הפילוסופי הנעלה בתור כח חנוכי. יכולים אנו לעיין בפילוסופיה עמוקה זו ולהוציא ממנה מה שיתן מרגוע לנפשנו; יכולים אנו להסכים לתורת־המוסר של שפינוזה ולחיות על פיה (והלואי שיגיע האדם לאותה מדרגה מוסרית, שיהא אדם שלם במוסרו על יסוד תורת שפינוזה!) אבל אם יהיה אותו האדם מישראל מבין את היהדות הבנה אמתית מתוך השקפה היסטורית, לא יזוז ממנה אף כחוט־השערה. ובאמת כמה מגדולי ישראל דבקו בשיטת שפינוזה, ועם זה לא זזו מלחבב את היהדות ולהכיר באיכותה המוסרית ולחיות בה. אין בה בטול־היהדות, אלא פירוש חדש לה.

אבל שפינוזה חבר עוד ספר גדול, נצחי. זהו ספרו של מהות החברה המדינית ויחוסה לשלטון הדת. ספרו זה (שיצא, כנודע, בחייו בהעלם שמו) הוא בקורת חריפה של הביבליאה ושל היהדות, מין סער רוחני, שכמוהו לא היה עוד לעולמים עד ימי־שפינוזה. הוא הורס בכוון את יסיד התנ"ך ואת העבר ההיסטורי של העם העברי. זהו באמת בגדר הריבולוציה הרוחנית, שאין תרים בפניה; סער בעולם הרוח מפרק ומשבר ומפוצץ.

היהדות לא נזדעזעה בימים ההם מפני סער זה כלום. זהו באמת חדוש נפלא, אבל נבין לו מתוך מצב הרוחות אז. בעם־ישראל לא היו אז מבינים

לדברים הללו. כדי שתשפיע ותפעל מהפכה כזו בעולם הדעות והמחשבות צריך שיהיו בני הדור עלולים לקבל השפעה ופעולה זו. מצב כזה לא היה אז בישראל. אבל אין לכחש, שדברים כאלה שיוצאים, אינם שבים ריקם. שפינוזה היה אור גדול, מסמא את העינים מרוב בהירותו, שנגנז לפי שעה לזמן מרובה מפני שאי אפשר היה לבני־אדם להסתכל באור זה. במחצה השניה של שנות המאה הי"ח חזר והופיע.

מספרו של שפינוזה יצאה בקורת־המקרא, הבקורת המדעית בהבנת כתבי־הקודש. והנה אפשר להתיחס אל כפרות מדעית זו מתוך השקפות שונות, אבל לאדם משכיל אין ספק, שזוהי הארה גדולה, שהביא לנו ספרו של שפינוזה. ואם עדיין לא נפתרה פרובלימה זו כראוי, הרי בכל אופן שלילה זו, העמדת השאלות שהציע שפינוזה, היא חיוב ומביאה לבסוף לידי תוצאות חיוביות. סתירה זו היא בנין נצחי.

ומפיו של שפינוזה נזרקה גם בקורת על פעולת הנביאים. בקורת זו היא מוטעית, אף־על־פי שיש בני־אדם בימינו שמסכימים לה ועליה יסד ארנסט רינן את השקפתו על ההיסטוריה הישראלית בתקופה הקדומה. זולת זה נמצאים בבקורת זו דברים נוטים לבטול היהדות בזמן הזה. אבל עם כל זה אנו מוצאים גם בדבריו אלה פעולה חיובית מועלת, מפני שהם דברי מחקר מדעי, דברי עיון היסטורי. הוא הציע שאלה זו ואנו חייבים לישא וליתן בדבריו. ותוצאות המשא־והמתן תהיינה בלי ספק להרבות את הבנת היהדות וערכה ההיסטורי.

שפינוזה הטעים וברר את דבריו. במה נראים לו דברי הנביאים לבלתי־ישרים. אנו שומעים את טענותיו, וסקירתנו במהות היהדות תלטש והבנתנו תתחדד. היהדות לא תפסיד כלום על־ידי ההבנה העמוקה בה, כלומר, אם נרד בעיוננו ההיסטורי עד עומק יסודה.

בזמנו של שפינוזה עמד שבתי־צבי וזעזע את העם העברי בכל פנותיו. את שפינוזה ודעותיו „הזרות" ידעו רק מועטים; אבל את שֵׁמַע שבתי־צבי שמעו כל בני ישראל. ברובם האמינו, כי פקד ה' את עמו וימי הגאולה המקוָה כבר באו. אז היתה תנועה משיחית בעמנו, שארכה זמן־מה. היא הקיפה את כל בית־ישראל ועוררה את הכחות הנפשיים בתקוות מוגזמות, שסופן היה מפח־נפש. כמובן, אין אני דן כאן על שבתי־צבי ועל מעשיו; מה היה בלבו ועד כמה היה מוכשר לתעודתו. מדבר אני במאורע היסטורי ובתוצאותיו. כשנכזבה תוחלת האומה, שהאמינה בגאולה הקרובה, באחרית השעבוד הגלותי, באה במקום התקוה יאוש גדול. וסוף התנועה המשיחית היה — שֶׁיָּצְאוּ מישראל כמה שֶׁיָּצְאוּ.

התנועה המשיחית בשנות המאה הי"ז היתה על־פי טבע הימים ההם; היא יצאה מתוך הזיה דתית, ולפיכך היתה גם אחריתה בהזיה דתית, באיזה זרם דתי משונה וזר. התוכן הנפשי של הדור ההוא היה יאוש מגאולה לעתיד לבוא; אבל הצורה היתה הזיה דתית. הכניסו אל היהדות איזה תוכן חדש, איזו מושגים דתיים, שלא היו חדשים בעצם, אלא שבמקומם ובזמנם היו נראים כחדשים; ועל יסוד אותם המושגים התמוהים כפרו בישראל

וביהדות ו־יצאו ממנה. את התוכן התלמודי, שאנו מוצאים בספרי המבוהלים האלה, אנו מכירים, ואילו היו אז השנים כתקונן אין בכך כלום. מושגים כאלה או כדומה להם אנו מוצאים גם ב„זוהר" ובקצת ספרי־קבלה. אבל מפני היאוש שבא אחרי התנועה המשיחית גרמו אותם המושגים המבולבלים לבטול־היהדות ולהריסת האומה העברית. מתוך חשקפה זו נבין ונצדיק את הנגוד יהעצום שיצא מצד האומה הישראלית כלפי מעשה־הריסה זה. אחת היא, אם ידעו מנהיגי הדור את אשר לפניהם, או הרגישו את הסכנה. בכל אופן היה הגוף העברי רוצה בקיומו והאברים היו מפרכסים בשעה שהניפו עליהם ברזל.

מאת שנה ויותר ארכה מלחמה זו, שנלחמה היהדות על קיומה. אבל אם נסתכל עתה בענין המלחמה הקשה הזאת יֵרָאו לנו קצת פרטים תמוהים. למשל במה חשדו אז את הרב שלמה אַאיליון באמשטרדם ואת נחמיה חיון, שסבב אז בתפוצות ישראל ומשך אחריו כמה מישראל? שלמה אאיליון היה רב בקהלה חשובה, וגם נחמיה חיון פרסם רק איזו דעות „נפסדות", נוטות למינות, שסוף־סוף — כמה שיתמיה הדבר — יש למצוא לדבריו סמוכים בספרי קבלה ראשונים. אבל בני־הדור הרגישו בעוצם הסכנה של דעות כאלה, שנאמרו בזמן ההוא, כי היהדות היתה אז רופפת; המושגים נתערבו ונתבלבלו, ולא היה ניכר עוד התחום בין היהדות ובין שאר הדתות.

ואתה מוצא, שמתוך הרגשה ישרה יצא אז יעקב עמדין לחלוק על ה„זוהר" ולבטל את קדושתו. יותר מארבע מאות שנה נתקיים ה„זוהר" באומה הישראלית ולא מצא בו אדם פסול (כי אלו מחכמי־איטליה, שחלקו עליו, לא הקדישו עליו מלחמה), ויכולה היתה היהדות להתקיים גם בדעות המצויות בו. אבל כשראו בשנות המאה הי"ח, שקמו מבוהלים להרוס את היהדות והם נסתייעו בדברי ה„זוהר", — אז, בימי הפראַנקיסטים והנמשכים אחריהם (שבהם נמצאו גם רבנים ויודעי־תורה), הכירו, שסכנה עצומה לקיום היהדות יש בדעות האלו: מהרסי־היהדות נשענים על דברי ה„זוהר". על־כן היה צורך השעה „לכתת את נחש הנחושת", שטעו על־ידו רבים מישראל.

בימינו היתה תנועה משיחית — זו הציוניות המדינית כפי שהבין אותה הרצל. ובדברי אלה איני מתכוין לקטרג על הציוניות המדינית ולדבר בגנותה. איני מתנגד לה ואיני מלמד עליה זכות, אלא משתדל אני להבין בה בתור מאורע היסטורי. וגם זאת לדעת, שאיני מגנה תנועה משיחית, אלא, אדרבה, אני מוצא בה ההגלות תקות־החיים שבאומה הישראלית. אומתנו נלאתה כבר לשאת את עלבונה ואת מרירת־השעבוד, והיא מתאמצת „להתנער מעפר" ולהסיר את בגדי־שביה מעליה. לפעמים תבוא התגלות זו שלא בזמנה. אבל גם זה אין לגנות, מפני שההתגלות היא מסובב ולא סבה: היא באה בהור סך־הכל של גורמים שונים. ובכלל דן אני במאורעות כאלה מתוך הבנה פסיכולוגית, שעל־פיה אין לגנותם או לשבחם, אלא להבין בהם. אם תהיה תנועה כזו בימינו ולפי דעתי תהא בה סכנה לקיום עמנו, אראה חובה לעצמי להזהיר את העם כפי הבנתי שלי בדבר. אבל חלילה לי לגנות את העם, אם על־פי הכרח־הסבות אינו צלול בדעתו כדי להבין אחרית דבר מתוך ראשיתו. מה שיש לי לומר, אני אומר—והשאר תלוי רק בהתפתחות־הענינים.

הציוניות ההֶרצלית היתה לפי זה תנועה משיחית, כלומר: שאיפת האומה הישראלית להשתחרר מגלותה ומשעבודה ולהחיות את רוח העם העברי. הטעות שהיתה בתנועה זו – מה שמונח היה בטבעה – היא התקוה המבוהלת: מה שֶקוו הרצל וחבריו לגאולה במהרה בימינו. וגם על זה איני קובל. הרבה והרבה סבלה אומתנו בשנים האחרונות, ואם נראה לה שביב אור בחשכת הגלות, מהרה ללכת אחריו.

אפשר שטעו אלה, שהלהיבו את העם להאמין באפשרות גאולה קרובה, או שהתרשלו להזהיר את העם מתקוה כזו. בכל אופן, לאחר שנתברר, כי לא בדור אחד ירפא עמנו מן המכות והתחלואים, שחלו בו ימי־הגלות הארוכים, נואשו קצתם מן הגאולה לחלוטין. ובימי התנועה הציונית עשו, לפי דעתי, שלא בחכמה להטעים כל־כך את החלק הלאומי שביהדות. ואפשר שכוונתם של המטעימים היתה רצויה, כי חשבו למשוך על־ידי זה אל התנועה הלאומית גם את החפשים בדעות דתיות. איך שיהיה, בהתלהבותם עמדו והורו, שעיקר היהדות היא הלאומיות; ואדם מישראל, שאינו בעל־דת, יכול להסָפח אל התנועה הלאומית, אם מאמין ורוצה הוא בקיום העם העברי ותחית־רוחו. זוהי אמת. אבל על אמת זו צריך היה להוסיף: כל אדם מישראל יכול להספח אל התנועה הלאומית חוץ מאלו הפורשים מן הצבור וממירים, כי בהמרה זו אינם יוצאים רק מן היהדות בלבד, אלא גם מן האומה הישראלית. היהדות בכל גוניה השונים והמרובים היא נשמת העם העברי, ואי־אפשר לגוף שיתקיים אם תפרח נשמתו. היהדות היא היקף הפעולה ההיסטורית של העם העברי, ואי־אפשר לעם שיחיה לאחר שהפסיק את חייו ההיסטוריים. הוספה זו צריך היה להטעים ולחזור ולהטעים. ומכיון שלא הטעימוה כל צרכה, יש עתה אנשים מישראל, שמפני שתָכפו הגזירות והרדיפות ואין תקוה לישועה קרובה, הם מורים „היתר" לעצמם לעזוב את היהדות לגמרי, שהרי בדת־ישראל כפרו גם מקודם ובלאומיותם הם מדמים להשאר גם עתה. – ומצד אחר יש עכשיו יהודים, שלדבריהם יש יתרון לדת הנוצרית על היהדות במהותה המוסרית. ואם כן על מה יוסיפו לסבול? – בתחית־האומה אינם מאמינים; היהדות נופלת בתמציתה המוסרית ותכנה מן הנצרות. כלום אין חיוב אפילו בדבר להמיר, ובפרט שעל־ידי המרה הם נגאלים גם מן השעבוד המדיני?

במה שנוגע להאנשים מן הסוג הראשון, רק טועים הם כשהם חושבים, שאפשר להשתמד ולהשאר לאומי. כל המרה סופה טמיעה גמורה. ואולם בנוגע להאנשים מן הסוג השני, מתעוררת השאלה: מה נועיל אם נקרא תגר על האנשים האלה, אם אי־אפשר לנו לסתור את דעותיהם?

על זה אשיב, שבהצעת שאלה זו יש שבוש עצום. כל דעה חדשה, בין שהיא מועלת ובין שהיא נפסדת ומזקת, צריכה להשמע, אבל צריכה שתהא דעה של תוכן. אם יבוא איש להורות, שיש יתרון להנצרות על היהדות, חייב הוא לברר במה הוא מוצא יתרון זה, ולא לומר בדרך כלל: היהדות נופלת במוסרה מן הנצרות. בדברים האלה יש, כנודע, כללים ופרטים. יבוא אדם ויטעון על היהדות בחלקה הדוגמאטי, או ביחוסה אל המוסר שבין אדם

לחברו, או ביחוסה אל החברה המדינית, או במה שהיא מלמדת את תוקף האחריות המוסרית שיש לכל אדם על מעשיו, או במה שהורתה בדיני אישות, בדיני עבדים או במה שהיא מורה על יחס האדם הישראלי לבני אומות אחרות וכו' וכו'. אם יפרט את טענותיו, אפשר לנו להשיב על דבריו ולבטל את השגותיו. וויכוח כזה הייתי מוצא מועיל, ודבר שאינו צריך להאמר, ששאלות וספקות כאלה מותרים הם, שהרי רק את האמת אנו מבקשים. אבל עד הנה לא ראינו שאלות כאלו, שיסודן הן חקירות מדעיות במהות היהדות, אלא סתם שאלות מבהילות: כלום כדאי לנו לעמוד ביהדותנו? כלום יש עוד תוכן מוסרי ביהדות? כלום אין הנצרות עולה עליה בחשיבות מוסרית?–בזמן שקט אפשר שגם דברים כאלה לא היו גורמים הפסד והיינו דנים עליהם רק מתוך ערכם הספרותי. אבל בימינו, שהמסבות גורמות את ההמרה והיא הולכת ומתרבה בעמנו, ודאי שדברי־תמיהון כאלה, שאין בהם בקשת־האמת (?–המערכת), אלא הבהלה וערבוב המושגים המוסריים, מוטב שנדין אותם בגניזה. אין אני רואה שום תועלת בפרסומם, שהרי לא יעשירו את ידיעותינו וגם לא יעוררו את המחשבה בנו; אבל הפסד מוסרי עצום ודאי שנמצא בהם. ומי שמפרסם דברים כאלה אינו חש באחריות המוסרית שהוא מעמים על עצמו.

ברי לי, שאם נדין במהות היהדות מתוך הכרה מדעית היסטורית, לא תפסיד כלום אפילו בחקירה חפשית עד מאד, בלי שום הגבלה ובלי שום הנחה מוקדמת. רוצה הייתי לראות, שיעמדו לנו סופרים חפשים בדעות וידינו בכל עיקרי היהדות ובכל יסודותיה המוסריים בלי משוא־פנים. בכל לבי ונפשי הייתי נמשך אחרי ווכוח זה ומשתתף בו. אדרבה, נתחיל בו. נחדל מן המליצות הכלליות ונעמיק חקר ביסודות היהדות אחד אחד, מה יש בו שאי־אפשר לו להתקיים בימינו ושצריך שנוי ותמורה. ברור לי, שהיהדות תתגדל ותתעשר על־ידי חקירה כזו.

מפני חקירה חפשית מדעית אין אנו מתיראים כל עיקר.

ההמרה הולכת וגוברת בישראל בשנים האחרונות. וזהו בלי ספק מאורע מבהיל, פוגע בהכרתנו ההיסטורית, שחשיבות־היהדות נתבררה לה, ובהרגשתנו הלאומית, שמשתדלת לבצר מקום לקיום עמנו. עיקר סבת ההמרה הוא המצב החמרי הרעוע של רוב בני ישראל. מה לעשות במצב זה? אנו מוכרחים להודות, שאין בכחנו להקל מצב זה. גבריאל ריסר, יעץ בשעתו, ליסד אגודה כדי לתמוך את אחינו הבאים לידי נסיון וכופרים ביהדות מתוך אונס. אפשר שבימיו היו יכולים לעשות כן, ואולם בימינו הפרוץ מרובה על העומד. אם נבוא לסייע, אין אנו יודעים היכן להתחיל והיכן לסיים. ומצד השני יש גורם אחר להמרה והוא מצוי לרוב בארצות המערב: קלות־הדעת והעדר הכרת היהדות בחשיבותה. עם גורם זה היה אפשר להלחם על־ידי אפולוגיה מועלת של היהדות. ואפולוגיה זו אינה מצרכת כלום אלא דעת היהדות. להרבות דעת היהדות–זוהי הסניגוריה היותר מועלת לה.

ואל ישרידונו התלונות הכלליות, שאין למצוא ביהדות ספוק כל צרכינו הרוחניים והמוסריים. מי שיודע את היהדות יכול למצוא בה הכל ולהכנים בה הכל. צריכים אנו לפילוסופיה דתית על־פי השקפתנו

המוסרית עתה. פילוסופיה כזו אפשרית היא. אין אנו צריכים לאנוס את האמת כדי לזווג את היהדות עם ההשקפה המוסרית היותר נעלה. אם רק נחפש בבית־גנזיה של היהדות נמצא את מבוקשנו.

בימינו רואים אנו בריחה בהמון רב מן היהדות. בכל פרט ופרט, כלומר, במקריי־ההמרה עד כמה שהם נוגעים לחיי־הפרט, נמצא בנקל סבות חיצוניות ידועות וברורות. אבל בכלל, בנוגע לאומה הישראלית, להעבר שלה ולעתידה, ימלא אותנו מצב זה תמהון ופחד גם יחד. מקריי־ההמרה המרובים כל־כך הם סימנים מובהקים ללאותו של עמנו. שנלאה כבר לשאת בעול־הגלות לשם אידיאל דתי מוסרי. מקוים אנו, שסוף־סוף יתגבר עמנו גם על חולשה זו; בכל אופן זהו יסוד במחוננו בעתידנו, ביעודנו ההיסטורי. אבל איך שיהיה, עלינו להבין את הדבר על אמתותו. אל נטעה להאמין, שאפשר בבטול היהדות ועמנו יתקיים. בטול היהדות הוא גם בטול העם העברי לאין ספק. אומרים לנו, שבארץ־ישראל אין הלאומיות הישראלית צריכה לסיוע מצד היהדות. אין אני נכנס בוויכות, עד כמה צדקה טענה זו (זכות־קיומה של היהדות היא ברורה לפי דעתי גם מצד עצמה ולא רק בתור סיוע לקיום העם העברי). אבל דבר זה עלינו לדעת, שלעת־עתה מספר היהודים בארץ־ישראל מועט מאד והיהדות הפלשתינית יונקת עדיין בכל דבר מן היהדות שבגולה. בלי קיום היהדות בגולה לזמן מרובה אין תקוה ליהדות בארץ־ישראל. ואם נאמר, שכשנבוא לארץ־ישראל ונתבסס בה תהא היהדות בטלה—כלום יש לך דבר זר מזה?!

„אַלְלַה כַּרִים!"

דראַמה בשלש מערכות

(המשך).

מאת

ל. א. אורלוף.

מערכה שלישית.

המגרש הקטן בעל משוכת-החדק שעל-יד פרדסו של דייחים. לנוכח — חורשה קטנה של אילני סרק וסבכים עבותים עטויים ו־קרק; פה ושם נראים מבין העשבים שרשי עצים כרותים. בין החורשה ובין המגרש עוברת תעלה בלתי־עמוקה. מן החורשה והמגרש ולימין (מן המשחקים) עוברת דרך-המלך המכוסה אבק וחצץ, ומשני עבריה גדלות פה ושם אגודות עשב נסוך וכחוש; לשמאל — הפרדס; בשורות האחרונות הנשענות אל המגרש רוב האילנות הם צעירים ורכים ורק שנים-שלשה אילנות מצלים נראים ביניהם; בין הפרדס ובין המגרש אין שום גדר, והגבול מסתמן רק על־ידי שורה של עלי צברים קטנים וירוקים. בזוית השמאלית, בין התעלה והפרדס, מונח בול עץ על צדו. בין הדרך והמגרש וכמו-כן בין המגרש והאוואנסצינה עוברת משוכת חדק ודרדרים, שרמסה אותה רגל בהמה ביחוד מצד הדרך. המגרש מכוסה כולו עשב רענן, פרחים צהובים ולבנים, במקומות שונים — גם דרדרים. כשעה אחר הצהרים. אחרי המערכה השניה עברו חמשה ימים.

מחזה ראשון:

קלמן ויונטר, ואחריהם—נעמי וצפורה.

(קלמן ויונטר נכנסים מצד הדרך. הראשון נושא תחת זרועו איזו חבילה מכורכת בנייר; השני פניו ולבושו פרועים עוד יותר מן הרגיל ופניו כחשו וחורו).

קלמן.—הנה... זהו המגרש... בעצם המקום הזה קרה המאורע.

יונטר.—אמור־נא, קלמן... האומנם ירה שמריהו ברועה רק על שרעה את בקרו במגרש? (הם שמים את פניהם השמאלה אל הפרדס. פתאום מופיעות מצד הדרך צפורה ונעמי).

קלמן (מתרחק ביחד עם יונטר): כן... לך והַקְשֵׁה קושיות... הן הוא... בעצמותו של דבר, הוא...

צפורה (נוגה; היא נושאת את המאנטילה מקופלה על מרפק-ידה; על ירכה תלויה חרבה הקטנה לשם נוי): אה, אילמלא יאוש זה, אילמלא זו המרה־השחורה, שמערערת את נפשו עד היסוד, אז אולי... אולי...

נעמי.—חדלי, פתיה! אילמלא נפשו המרוסקת והמעוכה כ... כקשואים כבושים...

היינו נעשות צרות זו לזו... ואולם... (פתאום מעיפה עין אל צד-הפרדס ומראה בידה): אמרי נא: סוכתו... היא זו... זו שמציצה שם?

צפורה.—כן.

נעמי (רוח של זדון צולחת עליה): נרוץ, איפוא, צפורה, דרך שדרה זו, ומי שתגיע ראשונה עד הסוכה, תקרא פעם בפעם בקול עד שתבוא המפגרת: „היום—אני ומחר—אתה". והיה זה ענשה.

צפורה (בבת-צחוק עצובה): הן להיפך, המפגרת חיבת עונש.

נעמי.—נו, המעיטי בקושיות! כך אני רוצה! ובכן... עמדי! (הן עומדות אשה על יד רעותה ופניהן פונים אל הפרדס): ככה... אחת! שתים! שלש! (נעמי נעקרת ממקומה בצחוק של זדון וחדוה, צפורה רצה נכנעת אחריה בחיוך של עצב ושתיהן נעלמות בפרדס. רגעים אחדים נשמע עוד קול-צחוקה של נעמי כשהיא מתרחקת).

(רגע קל שוררת דממה אחר-כך נשמע מעומק הפרדס קול קשקוש-מעדרים של פועלים וקולות אחדים מזמרים):

אֵל יִבְנֶה הַגָּלִיל,
אֵל יִבְנֶה הַגָּלִיל...
בָּרוּךְ יִבְנֶה הַגָּלִיל...
גִּבּוֹר יִבְנֶה הַגָּלִיל...

קול נעמי (מרחוק): איננו? „סריוזיסימו"?... יעיין מר בסוכה, אולי הוא שם.

קול קלמן (יותר רחוק): איננו... כבר עיינתי... (דממה).

קול נעמי (שבה אל המגרש עם צפורה): איזו פנה נחמדה... בגן-עדן וודאי לא יותר יפה... ודגניות! – הביטי, איזה שפע!... (הן יוצאות שתיהן אל המגרש).

צפורה (נוגהת בקדם): היכן הוא?... להיכן יכול היה להעלם בשעה זו?...

(מעומק הפרדס מגיעים שוב קולות מזמרים וקשקוש מעדרים): המתיני לי כאן, נעמי... אולי הוא שם... אני צריכה לראותו... (היא עוברת בקפיצה את התעלה, פונה אל העבר, שמשם נשמעים הקולות, ונעלמת. נעמי יושבת על בול-העץ ומשתעשעת בפרחים שבידה).

מחזה שני:

נעמי ועלי

(בינות לעצי החורשה מתגנב עלי כאורב לנעמי. מאחורי הענפים אינו נראה כולו).

נעמי (רגעים אחדים אינה מרגשת בו, אחר היא שומעת קול רשרוש, היא מרכינה את ראשה, מקשבת ומסתכלת): אה, אתה הוא, armer Peter? חה-חה-חה! אני מובילה שי לחוש-ריחך!

עלי (קופץ פתאום מבין העצים בעינים בוערות מכעס ובאגרופים קמוצים): יַהוּדִיֶּה!... רוּלֶה!...

נעמי (קמה מעל בול-העץ; בקול מלא לעג): ומה, אללה כרים? כבר שבת מהריר נבלום? חה-חה-חה! כבר הכיתהו שוק על ירך, אותו המנוול, הנבל, אותו ה...?..

עלי (חורק שניו): רולה!... את גנבת... גנבת את קַלְבִּי[1]... את חתכת את ידי...

נעמי (מתחפשת לגבהלה ולמשתתפת־בצערו): את הלב ואת הידים?!.. פסס!... לאו מלתא זוטרתא!.. (הבעת פניה משתנית): ובכן בין הרי־נבלוס לא היית? ואת חוליות־שדרתו של הבדוי גם־כן לא הבאת?

עלי (רוקע ברגלו בכעס): הס!.. אֶשְׁקֻתִּי[2]!.. אולי תשחקי, מכשפה, גם לשם עבדאללה?!. אזזז!... (שולף במהירות את חרבו ונגש אליה צעד אחד): אזזז!..

נעמי (מוציאה כהרף־עין את אקדחה מכיסה; בקול נגיד): עמוד! אל תזוז ממקומך! ואם לא־אפוציץ את גולגלתך היבוסית, גרגשי מסכן! חה־חה־חה־חה (היא גומרת בצחוק רועש): מה שנוגע לאבדאללה אביך, ירקב בשלום על משכבו.

עלי (מוציא פתאום נהימה פראית, מזנק בקפיצה אחת אל נעמי ומניף עליה את חרבו): ה־א־א־א!..

נעמי (מצלפת ובתנועה מהירה אחת באקדחה על מרפקו—והחרב נופלת מידו. היא ממהרת להרימה ומורידה אותה על כפו. הפצע הקל מאדים מדם): כן, כן!.. כן יאבדו!..

עלי (כל קצפו כאילו התנדף פתאום. עלוב הוא עומד, וראשו וידיו מורדים בלא־כח; דובב): איפה קלבי?.. איפה קלבי?

נעמי (בלעג) ולכתחלה היה לך קַלְבְּ?.. הוי, armer Peter, armer Peter! הלא את נקמתך רצית למכור במחיר־האהבה. ואולם אני לא אתן אהבתי לאיש, שריח־קברים נודף מבגדיו ושפתיו ממלמלות תמיד רק שמות של מתים.

עלי (דובב כקדם): איפה קלבי? איפה קלבי?..

נעמי (בקוצר־רוח): חדל!.. הא לך את חרבך ולך־לך אל הרי־נבלוס, אם בן־חיל אתה... (משיבה לו את חרבו, אחר היא שחה אל האדמה ועוקרת אגודת־עשב מלא חפנה ומנגבת בה את דם־פצעו): כן...

עלי (פניו נוהרים): יגברתי...

נעמי (עסוקה בעבודתה): כן, אתה תלך אל אהלי־הבדוים, והכל על מקומו ישוב בשלום... (מרימה את עיניה אליו): ברם... קודם שתלך רוצה אני לגלות לך... להגיד לך דבר אחד... דבר קטן... אף־על־פי שאני מטילה ספק גדול בדבר, אם ירד מוחו של גרגשי שכמותך לסוף דעתי... אף־על־פי כן...

עלי (נפעם מתקוה): מַמָּה?

נעמי—הלא אני יודעת את שמך האמתי. ומפני־מה אני קוראת לך תמיד „אללה כרים"? הבה, מצא־נא! (פני עלי נוהרים, אבל הוא מכויץ את כתפיו כלא יודע להשיב. נעמי (ברצינות): מפני ששם זה יפה מאד.

עלי (כקדם; בתמהון): ולא... משאַן שחוק?..

נעמי (כקדם): לא, שם זה יפה הוא עד מאד. בשתי המלים: „אללה כרים" נכללים

---

[1]) לבי. [2]) שתקי.

הדברים הללו: „אלהים הוא גדל־החסד! העולם והשמש יפים בפשטות! אין מאכל־תאוה כתופיני ואין בחור וטוב כמוני, אללה כרים!"..

עלי (נמשך אליה בהתרגשות סוערת ורוצה לנשקה): יחביבתי!..

נעמי (מרחקת אותו בידה; בקול קשה): אל־נא, אל־נא!.. אסור...– אתה הולך אל הרי־נבלום.

עלי (בקול־החלטה): לא!... אני לא אֶרְכַּב אל נבלוס... כבר לא...

נעמי (משסעת אותו): הס!.. (מקשבת): אני שומעת קול־צעדים... מוטב שתלך עכשיו מכאן...

עלי (בעינים מבריקות מאושר): טוב... בַּעְדֶן[1]... (מזדרז לצאת לשמאל אל הדרך).

נעמי (מנענעת לו בראשה לאות הסכמה. אחר היא נגשת אל בול־העץ ויושבת עליו בחשאי; לוחשת תפושה במחשבות): העולם והשמש יפים בפשטות...

(קול הצעדים הולך וקרב).

מחזה שלישי:

נעמי וקלמן.

קלמן (יוצא מן הפרדס נוגה וקודר): לא היה כאן פוגל?

נעמי.—לא.

קלמן.—ומי זה איפוא דבר עמך כאן?.. או רק נדמה לי כך?

נעמי.—זה היה הגרגשי... אללה כרים... אני הבטחתי לו את אהבתי ובלבד שימנע לעולם מנקמתו ברוצחי־אביו. והוא נוטה לכאן ולכאן ומפרפר וצועק: „אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי!"... אך זה הוא armer Peter, חה־חה־חה!.. אין לך משחק יותר משעשע מזה!..

קלמן (עגום): אין לך משחק יותר מסוכן מזה...

נעמי.—נכון מאד. אללה כרים אינו מהחיות האוכלות עשב, ואם יהרגני, יצדק, יצדק... ואולם הנסיון גדול יותר מדאי... אתה מבין, קלמן?.. שב כאן... (הוא יושב אצלה על בול־העץ). אתה מבין?.. הוא חייב עונש... גם הוא כברונסקול אינו יכול להשיג, שאני מחכָּה לאיש, שלא אני אהיה הדורשת ממנו, אלא שהוא יצוה עלי, שהוא ידרוש ממני ויתורים... ואז אוותר על הכל, על הכל...

קלמן (חושב רגעים אחדים על דברי נעמי): כן... מבין אני. ואף־על־פי־כן... דעתי היא... כמובן, אין אני בא חס־ושלום ללמדך פרק במוסר... או בהויות העולם... אלא שכך נדמה לי... לכל הפחות... כך היא... אֶאֶאֶ...

נעמי (בקוצר־רוח): נו, מה? פתח פיך ויאירו דבריך!

קלמן.—דעתי היא ש... כדומה למשל, לרפא את פצעי־פוגל הוא דבר יותר חשוב... יותר נשגב מאיזה צד שתביטי... מן הטפול באיזה פרא למוד־מדבר...

נעמי (בצחוק של תמהון): לרפא את פצעי פוגל? חה־חה־חה־חה! כמה מן המעורר

---

[1] אחר־כך.

חמלה יש בגורלה של אחות רחמניה עם הצלב האדום על לבה ועם השעטום הצהוב בתוך לבה!.. לא! אני עורכת קרב עם המוכשרים להלחם, וההולכים־למות יאמרו ווידוי גם בלא עזרתי!.. (דממה; נעמי רואה את פני קלמן והנה הם קודרים ונוגים מאד; כתפושה במחשבות): ואף־על־פי־כן... איני יודעת, כיצד הייתי נוהגת עמו עכשיו... אחרי... אחרי ש...

קלמן (כממשיך איזו מהשבה פנימית): את שמריהו אפשר רק לרחם ולאהוב.

נעמי.—אין רחמים בדין־האהבה... (מתעוררת): אבל... (קמה ממקומה): הבה ואמצא את צפורה המסכנה (היא עוברת בקפיצה את התעלה, פונה אל הדרך, שהלכה בה צפורה קודם—ונעלמת).

מחזה רביעי:

קלמן ויונטר.

יונטר (נכנס מן הפרדס ויושב נוגה אצל קלמן; זמן־מה הם יושבים שניהם שותקים מבלי שיביטו זה על זה; אחר הוא פונה אל קלמן ושואל בזהירות): והפצע הוא אנוש?

קלמן (קודר): שמעתי, שאין שום סכנה לחייו של הרועה; אבל את רגלו יחתכו עד הברך.

יונטר (בכאב): עד הברך... צעיר הוא הרועה?

קלמן.—כבן עשרים.

יונטר (יותר כמו לעצמו): הוא יהיה מכוער גם ממני... (בהשתתפות חמה): חבל!.. צר לי עליו!..

קלמן.—(מחקה בזעף): „צר... חבל"... לגבי מה היא אנינות־דעת זו? זו הסנטימנטאליות?.. מצא על מה להתרגש! לאיזה ערבי נוכל יחתכו את רגלו – וכבר (עושה העויה של רחמנות נפרזה) – „צר לי עליו!".. כמובן, צר... צר על שלא יחתכו את כל רגלו...

יונטר.—אבל...

קלמן (משסעהו): נו, בקצור, הבלים... יש כאן לצעוק חמס על מעשים אחרים... נוראים, באמת נוראים... הָרֵץ לי רק קושיה זו: איזה נימוק ויסוד יש לכל זה? – איזה נימוק ומובן, שואל אני, יש למה שאנו מתגוללים ברפש כאן, בפלשתינה הברוכה, סובלים חרפת־רעב ויורדים ומתגוונים מיום ליום, שבעל הכשרונות הנפלאים שמריהו פוצע ערביים ברגליהם ועושה מיני מעשים, שמכניסים בנפשו הצאיות ושגעון וש... וש... איזה נמוק?.. למה ולשם־מה?..

יונטר (בעצב): מה בצע אם תמצאהו—את הנימוק?.. הרעה לעולם תשאר רעה אף אם יש לה טעם וסבה...

קלמן.—לא! לא! יש נימוקים, שאף הם גדולים. הביטה־נא: עומדים אנו על אדמה יהודית, מסביב לנו (מעביר את עיניו על פני הפרדס והחורשה) נטיעות יהודיות... (ברגש) נח! אני נשבע לך, כמו שהנך רואה אותי ביהדותי ושכך אזכה לשאת על בשרי

בשלום... את זה הצמד של פרגדים... (מראה על חבילתו), ש... רואה אתה את הידים הגסות הללו? (ברגש עמוק): בחיי־ראשי, עד שעת גסיסתי האחרונה הייתי נכון לעבוד בהן את אלה הכרמים והפרדסים, לסבול לחץ, רעב ושרב, לסבול שבעתים ממה שסבלתי עד עתה, ובלבד שאראה, שעיני העם תלויות אל... שלבו נמשך באמת הנה... ועכשיו... (בכאב): עכשיו מנקרת במוח כיתושו של טיטוס השאלה: „למה זה אנכי?" (שניהם מורידים את ראשיהם בעצב ושותקים רגעים אחדים; אחר־כך מופיעה בפניו של קלמן הבעה של מרירות וחיוך עלוב): המ... לו ואילמלי... פקחים אנו... כן... פקחים... ומרוב פקחותנו נסתלק מזכרוננו העיקר הגדול, אותו המושכל היסודי, ש... שלעבוד צריך בלי לשאול שאלות... ובלי להתנות תנאים... והיה אם באחרית הימים תשא עבודתך פרי, והיית בעובדים, שבעמל־כפיהם בנו דבר גדול, בעובדים בע"ן; ואם לא — והיית באובדים באלף על לא־דבר. כזה הוא החוק האכזרי של החיים... שוא כל התחכמות... החיים אינם אוהבים קלות־ראש, אבל יותר מזה אינם אוהבים חריפות ופקחות...

יונטר (בחשאי כמו לעצמו): „החיים הם איתן"...

קלמן (במרירות יותר עמוקה בקולו): הכל הם החיים, אלא שהם חסרים דבר קטן — מובן... (שותק רגע. אחר־כך הוא ממשיך בעצב חרישי): הלב כואב... הוי, כמה כואב הוא!.. העם הולך ונעשה חול, מטשטש והולך מאפס שאיפה לחיים, הולך ונעשה נחלת הארכיאולוגים האנגליים החופרים בתלי־המשואות של עברו הגדול, שיתנוסס לעד, כימי השמש, לנס גויים... ואחרי כל אלה... מה לעשות? מה לדבר? לאָן לפנות? את מי להאשים? (מוריד בתנועה של יאוש את מצחת כובעו עד לגבותיו): אֶח!

מחזה חמישי:

הקודמים ופוגל.

פוגל (יוצא מן הפרדס מבוסם עם קנה־רובו וסכינו; בששון שובב): אה, Deus vobiscum[1], רבותי! (לוחץ את ידי שניהם בבת אחת): לבי טוב עלי עכשיו! חבטי־מגפי הם עֲדִי, שטוב... מרגיש אני את עצמי כל־כך מַפְּסוּט[2], כל־כך מפסוט, כאלו עשיתי „אֶכְּס" צְלָח בכספים של Notre Dame de Paris, או... או לגמרי באותם של קבר הנוצרי... ומרגיש אני את רוחי בלתי תלוי בשום דבר... ממש בלא־כלום.

קלמן (בעצב): לשמחה מה זה עושה?

פוגל — אָה, השמחה היא גדולה, גדולה עד בלי גבול ותכלית... ושקולה היא כנגד כל ש"י העולמות המצורפים ביחד עם ה„צווי המוחלט" של קאנט ועם תחתוניו של סַרַתוּסְטְרָה! (בפתוס) האח, שמחה! שמך בֶּרֶךְ, ולא עוד אלא ברך של רועה ערבי, חה־חה־חה!

קלמן (ביגון חודר): לבי, לבי עליך, פוגל! לא חלל־חרב תפול, אלא מורעל ברעלך שלך, בעצם ארסך השופע מתוך־תוכה של נפשך...

פוגל — הבלים משוחי־כופר! לנוד לפוגל - זהו כבר Ultima ratio[3]! כלו כל הקצין!

---

1) אלהים עמכם. 2) שבע־רצון. 3) דבור אחרון.

אז גם השמש אינה יכולה להיות בטוחה עוד, שקוֹמי־ווֹיאַזֶ'ר מאַנטווירפֶּן לא יקום ביום מן הימים ולא יסוכך בגבו את אורה מבְּלגיה ומכל העולם...

קלמן (כקדם): אח, פוגל... (יונטר נאנח).

פוגל—מה אירע? למה ולשם־מה לנוד? אני משיג! מצב־העניינים הריהו טוב מאין כמוהו! בלילה שעבר יריתי כאן, במקום זה (מראה במגרש את המקום): ברועה ערבי קצת מלמטה לברכו, ובבוקר באו הנה חוקרי־דין ובולשת טורקית וגם הקונסול הרוסי ודייחים עמהם. זה האחרון שלשל בקשיש[1] אל כיסו של כל אחד... כמובן לפי משרתו ומצבו החברותי — והדבר כבר נגמר ונקבר. ולא ידע עוד איש את מקום־קבורתו עד עולם!.. דבר חביב הוא הבקשיש!.. ובלילה הזה אנסה לירות באחד מן הרועים, כצדיק כרשע, ממעל לברכו... או — מה שעוד יותר טוב — אל טבורו. ובלילה הבא אחריו יגדל נסיוני עד כדי יריה בנקודה הכחולה אשר מימין לחטמו... דבר חביב הוא גם הנסיון... הבקשיש והנסיון... שני דברים חביבים!.. והרי מקרא מלא הוא: „נֵיידוֹרְף נברא בנסיון, בספרים ובחלומות"...

קלמן (בניגון של יאוש עמוק): כך לא נברא ניידורף ולא יברא לעולמי־עד...

פוגל — ואף־על־פי־כן אסור לנוד גם לניידורף. לפי ש... אין כאלהינו! אני עומד על דעתי — אין כאלהינו! ואין גבול לאפשריותינו! (בקול של תנחומים): אל תהמי ואל תשתוחחי, נפש קלמן! קוי לאלהי־אפשריותינו! (בנגון של ההפטורה): הנה ימים באים וקראפוטקין ישיג תעודה על הנהגה טובה וישרה משר־פלך קאלוגה ויערוך בשותפות עם גודווין בית־חרושת של נייר. אבל כאנשים זריזים לא יצטמצמו חלילה בד' אמותיהם ולא יניחו ידם גם ממסחר האתרוגים לפני חג־הסוכות וממסחר הברוש לפני חג הַקְּרִיסְמֶס[2]... בקצור, הם ימצאו כבר פרנסתם בכבוד. אותי ימנו לשומר, ואני אירה באבק־שרפה אנגלי בכל נבל, שיעיז לשלוח ידו בפסת־נייר בשביל לצור על פי בקבוקו. אבל ברונסקול שאני! אותו אעניק ממיטב הנייר, שיפיק בית־החרשת קראפוטקין־גודווין, מפני שעתיד הוא לכתוֹב עליו פואימה בשם „ניידורף" בחרוזים לבנים להלהיב את לבות צעירינו ולהפהיק את פיות צעירותינו, ויקדישנה לי. — והכל על מקומו יבוא בשלום! האף אין זאת, יונטר?

יונטר (מכויץ את כתפיו): אני יודע?..

פוגל — שכחתי לומר עוד, שאתה, קלמן, תלבש אז על בשרך חמשה פרגודים זה למעלה מזה.

קלמן (בעצב): קניתי כבר היום. הנם. האדם כולו נמשל לפרגד.

פוגל — קנית? האומנם? אם כן, נבואתי מתחלת להתקיים! קרובה ביאת־הגואל! בימינו נזכה ונחיה ונראה ונירש טובה!

קלמן (בתחנה): חדל, שמריהו, מִלָּרוק על אֲדוֹשֶׁם ועל משיחו! הלב בוכה בשממונו גם בלא זה (יונטר מתעוה אף הוא העויה של תחנה ומתאנח).

פוגל — איני רוקק כלל... כלל וכלל לא! כלום יספיק הרוק?

---

[1]) שוחד. [2]) חג הולדת ישוע (באנגלית).

קלמן (אחר רגע של דממה; בקול מושפל עצוב): עזוב, שמריהו, את שמירתך ועבוד במעדר יחד עמי...

פוגל (בלעג): מה זה פתאום?

קלמן. — אולי יקרמו פצעיך עור.

פוגל. — חה־חה־חה! יקרמו... פצעי... חה־חהחהחה! בפוגל הכתוב מדבר... הן כל ההבדל יכול להיות רק בין מֶטֶרְנִיךְ הישן ובין מטרניך, שאוכל אטריות מבושלות בחלב ואת „גרמניה הצעירה"... מטרניך הוא לעולם מטרניך... ואני – גם לישון לא אוכל... כל אלה, זקן, הן תרופות תפלות. על פי הרצפט של רופאי־אליל... לי יש שם, בסוכה, תרופה אחרת... מנוסה... אַשקכם גם אתכם את התרופה, שהרי כולנו חולים... וגם אותך, יונטר, אשקה...

יונטר — לא, לא, פוגל... ל–לא צריך... (מתאמץ להשתמט ממנו).

פוגל (תופסו) ראית? חבר! חבר לקוֹמונה – ואינו רוצה לשמוח אתי על ראש־שמחתי, ביום שנצלתי משני־אריות... (מועך את חטמו של יונטר) יודע אתה, שלומיאל, שנצלתי?

יונטר (משתדל להתחמק, בנהימה) הַהַה... יודע...

פוגל — נו, ובכן צריך אני להגמיאך היום מן האדום האדום... וגם מן הלבן הלבן... מלא וגדוש... אל יחסר המזג... גם אני ממליץ כבר מליצות, יאכלני ויגרמני בכור שטן!.. (לקלמן): אבל שוהדנא, בנפשך, קלמן, את יונטר מבוסם! כלום יש לך חזיון יותר משמח מזה? הלא כל עצמותיו תפזזנה ותאמרנה: „מי כמוך"?.. כלומר: „מי כמוני, יונטר"?.. קח אותו, קלמן, ונלך (קלמן עושה אות ליונטר—והלז הולך. הם נכנסים שניהם אל הפרדס ופוגל הולך מאחוריהם).

מחזה ששי:

פוגל וצפורה.

צפורה (ברגע שפוגל עומד להעלם בין עצי הפרדס מופיעה מבין עצי החורשה ורואתו): פוגל! ואנו מחפשות אותך, מחפשות אותך...

פוגל (מפנה אליה ראשה; כמופתע וברגשנות נפרזה): יונתי תמתי! (נגש אליה): איפה היית עד הנה, כוכב־חיי? למי האירות באורך, אור־שבעתים, בה בשעה שאני הושלכתי פה למעצבה מוכה בסנורים ומגשש במאפליה בלי זיק אור לעיני הכואבות והכלות?.. איפה היית, נחמת־חיי היחידה? הן... הן... שבי פה (מראה על בול־העץ) ואשקך.

צפורה. — חדל־לך, פוגל!

פוגל (כקדם): סביבנו רק עצים וסבכים ירוקים, ידידינו ודורשי־טובתנו מאז. ממעל – רק האלהים הרחמן מביט עלינו ומלאכיו הטובים והישרים. שבי, איפוא!.. אַתְּ חוששת להולכי־רכיל? אל תיראי ואל תפחדי, יונתי!..

Nein, es sieht uns nicht die Mutter,
Denn sie spinnt mit grossem Fleiss...

צפורה (יושבת על בול-העץ; ביגון): כמה אתה מושך חסד אלי הוים! וכמה היה בידי דברים כאלה כדי לאשרני אילמלא... ריח היין הנודף מפיך!..

פוגל — מוזר מאד היה אילו לא נדף היין מפי אחרי אשר שתיתיו... (בטון הקודם): הבה ואשקך, יונתי!.. איש לא יראה את נשיקתנו... וגם... וגם אנו בעצמנו לא נראה אותה ולא נשמעה, חה־הה־חה!

צפורה (בתחנה): רחמני, פוגל! חדל מלדבר אלי בטון זה! הוא מכאיב לי מאד הוא רומס ומחלל את כל היותר חביב לי והיותר קדוש...

פוגל. — „היותר קדוש"?.. (בהתענינות רצינית): איפתי המציאו „פריפאראט" זה! והיכן המציאוהו, באמריקה או בהולאנד? אני לא ראיתי עוד את הפריפאראט. זהו בוודאי מין נסיוב?

צפורה (בעצב): ספר לי בפרוטרוט את דבר המאורע, שאירע כאן בלילה שעבר.

פוגל. — אין השכינה שרויה עלי אלא אם כן תכסיני באחת מכנפי המאנטילה שלך.

צפורה. — ספר!

פוגל. — מאורע קטן אירע. קטן, אבל משונה... בלילה שעבר יריתי ברועה ערבי — והחץ בא אל לבי.

צפורה. — לבך פצוע מכבר... (דממה קצרה; בחשאי ובעצב חודר): פוגל! לו לעצתי שמעתָ — והיית עוזב את משמרתך... לגמרי... הייתָ שוכר לך חדר מיוחד והיית מחליף כח... ויהא רק זמן מועט. פוגל!.. בחצר־מעוני עומד להשכר חדר אחד כזה... שנים מחלונותיו נשקפים אל גן יפה וענף ולמולם קשור לשני עצים ערסול נפלא... בין סבכי מימוזה, ארזים וברושים... (בחולמת): אתה היית ישן וקורא על הערסול...

פוגל. — ומה היה הקונסול הגרמני עושה בה בשעה?.. הוא היה חותם בוודאי בסלסול פתלתול... גם־כן כסבכי־מימוזה... את אַקט־הנשואין בין הנתינה הגרמנית צציליה אַנגלבראַנד ובין הנתין הרוסי ברוך שנידברויט - פוגל קרי! והיה נותן העתקה אחת מן האקט אל ארונו והעתקה שניה היה שולח בוודאי אל שוואביה!.. מענין: הגם לנו לשנינו היה נותן העתקה מן האקט?

צפורה (פניה מתאדמים, בקול נמוך): ולמה אתה כל־כך מלגלג על זה?

פוגל — חה־חה־הה־חה! פוגל ונשואין! וקראפוטקין וגודווין וכל העולם כולו מה תהא עליהם?

צפורה. — העולם ימצא את דרכו בלעדיך.

פוגל (צועק כמו מתוך כאב): אבל, צפורה! הן מתנקשת את־בגורל האנושיות! הגיעי בעצמך...

צפורה. — אתה תהיה גם אז חפשי בכל מעשיך.

פוגל (בחיוך של לעג): חפשי, חה־חה־הה־חה! הרי גם החופש הוא מין נסיוב, שלפי שעה אינו עוד בנמצא (בתנועה של הכנעה): לפי שעה איננו! עד שיקום פוגל ועמו קראפוטקין וגודווין נושאי־כליו וימציאוהו ויביאוהו למנחה למין האנושי, חה־חה־הה־חה!

צפורה (בעצב): מפיסטופל אתה. צדקה נעמי.

פוגל. — נעמי? היכן היא זו ומה שלומה?

צפורה. — גורלה בכל אופן יותר ראוי לקנאה מגורלי.

פוגל (באנחה מעושה): אֶ־חֶה־חֶה... הגורל — זהו אנארחיסט, שנוהג, כנראה, אֶכספרופריאַציות אף בהון פרטי, ואפילו בהונה של מזכרת בבית־ספר גרמני... (צפורה מביטה אליו בתחנה): אבל סליחה! ברגע זה עלה בגורלי (מטעים) להזמין לכוס של בירה שני רעים אהובים, היושבים וממתינים לי... שם, בסוכתי... (מתעתד ללכת).

צפורה. — יודעת אני, מי הם שני רעיך האהובים.

פוגל — ומה? מקנאת את? אם כן, קראי אותם שניהם לדו־קרב. ה„סיקונדאנט" אהיה אני, והפורמאליות אצל הקונסולים — לכשיארע דבר־מה — גם־כן, כמובן, עלי ועל צוארי. לירות מותר לשלשתכם ב„סיקונדאנט".

צפורה (כנראה, לא שמעה את דבריו): לכוס של ברכה, אמרת? ובכן הולכת אני להפריע את שלשתכם. לפי ש... (הולכים ונעלמים בפרדס).

קול פוגל (בהתרחקם): אח, צפורה... כל ההבדל הוא רק בין מטרניך הישן ובין מטרניך האוכל איטריות מבושלות בחלב...

מחזה שביעי:

ברונסקול ואחר־כך נעמי.

(ברונסקול נכנס מצד הדרך כשהוא מסובב במקלו החדש והמבריק. הוא שם את פניו אל הפרדס, אך פתאום עמד דרך הלוכו, הוציא מכיסו העליון פנקס־רשימות קטן ורשם בו שורות מספר).

נעמי (יוצאת מן החורשה): חומר, חה־חה־חה!.. (ברונסקול פונה אליה בהשתוממות): וביד היוצר יהפך החמר לטיט! (שמה את פניה אל הפרדס).

ברונסקול (ביהירות): הגברת ש"ץ! יחוסינו נשתנו, ואני... אני מעיד בך, שלהבא אינו סובל עוד את הדודיך ועקיצותיך בהתרפסות כעד עתה.

נעמי (מפנה אליו את ראשה כשהיא עומדת על גבול הפרדס): הוי, אנציקלופידית־הטפשות! (נעלמת בפרדס).

ברונסקול (מביט אחריה רגעים אחדים נרגז וזועף, אחר־כך רשומי־פניו מתרככים קצת, הוא שם את עיני אל פנקס־הרשימות, רושם ודובב): אנציקלופדית־הטפשות"...

מחזה שמיני:

ברונסקול ויונטר.

יונטר (יוצא מן הפרדס ולוחש לעצמו): אה, הקו, הקו... אל אלהים!..

ברונסקול (יושב על בול העץ): פגשת אותה?

יונטר. — כן.

ברונסקול. — וכי סטרה' ארורה זו, לכל הפחות, בחטמך עד שפך דם? או השליכה את מגבעתך אל ברכת הפרדס, כיאות לה?.. קראת, נח, על השממיות שבשעת הזדווגותם אוכלת הנקבה את הזכר?

יונטר — ומה?

ברונסקול — נעמי היא שממית ממין זה.

יונטר (העוית-כאב מעווה את כל שרירי-פניו): אח, הרף, הרף, שמשון... לא צ־צריך לדבר כן... לא צריך... הכל מסביב כל־כך חשוך־נחמה... כל־כך... אֶ־אֶ־אֶ... כל־כך... ואתה מוסיף עוד... סרוסי־פסוקים אלה...

ברונסקול. — אֵי־אֵלה סרוסי־פסוקים?

יונטר. — סרוסים... (דממה): השממיות הלא א נ ח נ ו הן... אנו כולנו ולא היא. . אלא שאנו שממיות מנוצחות; לא אוכלות, אלא אכולות אנו... וההללו פעמים שהן מתועבות שבעתים...

ברונסקול (בלעג): בבקשה ממך, פילוסוף...

יונטר (ממשיך במרירות בלי שים לב לדברי ברונסקול): וכל אחד מאתנו זוחל וסוחב לו את צרור תועבותיו הקטנות, את גרעין חולשתו המתפירה... זה בְכה וזה בכה...

ברונסקול (נרגז): איזו חולשה? איזו תועבה? מה אתה ממלל?.. כלום אני...

יונטר (כקדם): ואחרת הן...

ברונסקול. — חזיז ורעם! תמיד כבד־פה כזה, והיום גם לומר מלה אינו נותן... שואלים אותך על כה, ואתה משיב על חבית...

יונטר (כקדם): ואחרת הן לא יכול להיות... תועים אנו כולנו, תועים... באין דרך, באין נר לרגלנו, באין אלהים... לאן אנו הולכים? אני שואל אותך: לאן?.. ארדבה!.. אנו, מבשרי האנושיות של העתיד, האנושיות הרסוקה, הרֶפְּלֶכְּסיונית, ש... ש... ש... (הוא נפעם מאד).

ברונסקול (קופץ ממקומו ורוקק): תוף! לכל השדים!.. ראשי סחרחר... פג - גע רע שכזה!..

יונטר (התלהבותו כבתה פתאום וכל רשומי-פניו ותנועותיו מביעים לאות-קצונית): עיף אני, הוי, כמה עיף!.. כלום לא עשיתי עוד בחיים, - וכל־כך עיף!..

ברונסקול — זהו ענין אחר. העיפים אינם מרבים בפטפוט כמוך (הולך ונכנס אל הפרדס. יונטר נשאר רגע על מקומו ועיניו תועות מסביב, אחר-כך הוא עובר בלי חמדה את התעלה ונעלם בחורשה).

(סוף יבוא).

הָמוֹן כְּפָרִי.

מאת

א. ל. רוזנברג.

לאט־לאט הולכת ומתפשטת ההכרה היסודית, ששאלת התרחבותו והתרבותו של הישוב העברי בארץ־ישראל היא שאלת התרבותם והתבצרותם של הפועלים העבריים בישוב החדש. בקצור אפשר לכלול את טעמי חשיבותו של ישוב־הפועלים ויתרונו הגדול על ישוב של בעלי־רכוש בשני נימוקים עיקריים. הנימוק הראשון הוא ברור וגלוי: ערכה של העבודה להרחבת־הישוב הוא הרבה יותר גדול מערכו של הרכוש במקצוע זה, מפני שהעבודה נותנת אפשרות של התישבות למספר גדול ביותר של בני־אדם, מה שאין כן הרכוש, שהוא תמיד בידי מועטים; באופן שישוב בעל אופי רכושי ביותר, כהישוב העברי הארצי־ישראלי עתה, אי־אפשר לו להתקיים בלי ישוב של פועלים, שיהא עולה עליו שלא בערך במובן המספרי, וכשהפועלים האלה הם זרים, בני עם אחר, הם מסכנים ביחוד את אפיו הלאומי התרבותי של הישוב הצעיר. הנימוק השני הוא יותר פנימי ואידיאלי, אבל לא פחות חשוב ומכריע: הרכוש נשאר תמיד רכוש, זאת אומרת, כח סתמי ובלתי־אישי, אם הוא שקוע ב„נכסי דניידי" או ב„נכסי דלא ניידי". במטלטלין או בקרקע. הרכוש השקוע בקרקע, כשהוא צריך להביא פירות רק על־ידי עצמו, בלי עבודה אישית של בעליו, סופו שיהפוך גם את הקרקע למטלטלין, לאוביקט מסחרי. שערכו נקבע בשוק־הפרודוקטים ובשוק־הממון. בין הקפיטאליסמוס האינדוסטריאלי והבורסאי ובין הקפיטאליסמוס האגרארי אין שום הבדל מהותי. הקו היסודי בתכונתו של הקאפיטאליסמוס בכלל הוא אי־אישיותו; הרכוש הוא כח סתמי, נייטראלי, ועל־כן זרים לו לא רק גורמים אידיאליים ומניעים רוחניים, אלא בכלל כל השתתפות נפשות ומומנטים אישיים־מוסריים. הוא מטשטש מטבעו את כל התחומים ומסיג את כל הגבולים. אפיו המיוחד הזה, שעשה אותו לאחד מן הגורמים היותר כבירים להתפתחות הרעיון האינטרנאציונאלי והקוסמופוליטי, הוא הוא שעושה אותו לכח מסוכן מאד כשרוצים לבנות על יסודו ישוב לאומי. טבעי הוא, איפוא, החזיון, שיותר ויותר שהישוב העברי בא"י הולך ומתפתח ומשתכלל ויותר שמתבלטות תכונותיו הכלכליות ואפיו האידיאלי—באים יותר ויותר לידי גלוי גם התוצאות המוכרחות של ישוב רכושי: התפתחותו של ישוב זר ומתנגד על־ידו ורפיון הקשר הפנימי, הנפשי, והיחס האישי בין הקרקע ובעליו. הכל קובלים: האכרים העבריים שבא"י (כלומר, בעלי הרכוש הקרקעי, כי במלה „אכרים" יש לציין באמת רק אנשים העובדים בעצמם את אדמתם) רואים בנחלתם דבר עובר

לסוחר; הם נכונים בכל שעה למכור את אדמתם להמרבה במחירה ועיניהם נשואות רק אל הרנטה, שהיא מביאה על־פי שויה הרכושי. באחת: חשבון־אחוזים, שאין עמו כל חשבון־נפש. מצד שני נולדה בא״י „שאלת־הפועלים“, שבכל אופן אינה שאלת הפועלים הנמצאים כבר בארץ—מאות אחדות!—אלא שאלת הפועלים העבריים, שצריך להביא אל הישוב העברי, כדי שיהיה ראוי לשם זה וכדי שיתרחב ויתבצר. שאלת הפועלים בא״י היא עתה באמת שאלת הפועלים הערביים: ישוב של פועלים זרים, שהולך ומתפתח ומתבצר ביחד עם הישוב הרכושי העברי ונעשה לרב ועצום ממנו, ועל־ידי כך הוא מעמיד בסכנה לא רק את האופי הלאומי התרבותי של הישוב העברי הצעיר, אלא גם, על־פי התנאים המיוחדים, את העבודה הישובית בכלל.

המצב המיוחד, שנברא על־ידי התנאים האלה, ישוב מורכב מבעלי־רכוש קרקעיים לאומיים ופועלים זרים, אי־אפשר לו להתקיים להבא בלי שיחתור חתירה עמוקה תחת יסודותיו של הבנין הישובי ויעשה את כל העבודה הישובית, שביסודה מונחות מגמות לאומיות רוחניות, למגדל פורח באויר. השאלה היא איפוא, כפולה: איך לברוא אכרים עבריים? ואיך לברוא פועלים עבריים?— מפתרונה של השאלה הראשונה כמעט שנתיאשו גם בעלי־הבטחון היותר מצוינים שבעסקני־הישוב שלנו, מפני שהיא נכנסת לרשות־היחיד ואינה כפופה ונשמעת להתערבות חיצונית ולפעולה קולקטיבות־לאומית. בעלי־הרכוש הקרקעיים שבא״י דומים בזה לגמרי לאלו שבכל־העולם, כאמור. המשק הקפיטאליסטי שפך כבר את ממשלתו גם על הקרקע, וכל כלי יוצר עליו לא יוצלח. אכרים הנעשים לבעלי רכוש קרקעי הם חזון נפרץ, אבל לא ראינו עוד בעלי־רכוש קרקעיים, שיהיו לאכרים. הרכוש, בכל מקום שהוא יכול להתקים על־ידי עצמו ולהתרבות מתוך עצמו, אינו דבק בעבודה ונעשה לבשר אחד עמה, אלא משעבדה לעצמו ומושל בה. כך הוא המצב בכל מקום. לא כן השאלה השניה. מתחילה נראה פתרונה של זו נקל מאד: פועלים עברים מן המרכזים ההמוניים ברוסיה או גם בגאליציה יבואו ו„יכבשו“ את העבודה. כמדומני, שאפשר להגיד כבר בבטחה, שהנסיון המעשי הוכיח, שפתרון זה לא הצליח לא רק באותה המסגרת הרחבה שאליה שאפו ונתכוונו, אלא גם לא במדה מוגבלת לגמרי. סבותיה של אי־הצלחה זו הן כל־כך גלויות וידועות, עד שאין כמעט שום צורך לחזור עליהן. מי שידיעתו את מצב־הדברים בארץ־ישראל היא לא שטחית ובלתי־ברורה, אלא מיוסדת על הכרה ריאלית של התנאים המיוחדים והערכה מדעית ומעשית נכונה של האפשריות והיכולת, אי־אפשר לו שלא יבוא לידי הוכחה פנימית, שהעבודה הקרקעית הגסה, זו המפרנסת את האלפים והרבבות, תשאר גם בעתיד בידי הפועלים הערביים, שבמקצוע זה עבודתם הוא הרבה יותר משובחת וזולה מזו של הפועל העברי. כל זמן שהפועל העברי לא יוכל להתחרות במקצוע־עבודה זה עם הערבי לא במחיר־העבודה ולא בכמותה, ישארו כל הדרשות היפות על „כבוש“ העבודה וכל ה„תביעות האידיאליות“ המכוונות כלפי בעלי־הרכוש, הקרקעיים העבריים— דברים בטלים. בעל הרכוש הקרקעי, שמבכר פועלים בלתי־מוכשרים ועקרים על מוכשרים וזולים מפני סבות אידיאליות כלליות, עוזב בזה את הקרקע

הכלכלי הטבעי ונכנס לרשותה של הפילאַנתרופיה. הוצאותיה של פילאנתרופיה כזו תהיינה עוד הרבה יותר רעות ומשחיתות מזו של „הנדיב הידוע" בתחלת הישוב, ואין צורך להרבות דברים בענין זה. כותב הטורים האלה בכל אופן לא היה „נותן" עבודה כזו אילו היה בעל רכוש קרקעי ולא היה מקבל עבודה כזו אילו היה פועל קרקעי.—נשארה, איפוא, רק העבודה האיכותית, שדורשת יותר מומחיות וזריזות. ועל־כן יש בה לפועלים העבריים עוד הקימה בארץ ורובם הגדול עוסק בה ומוצא על ידה את לחמו בישוב החדש. אבל עבודה זו היא מצומצמת ומוגבלת ביותר, ובמצב הנוכחי של התפתחות הישוב היא מפרנסת לכל היותר מאות אחדות של ידים, בשעה שהעבודה הגסה (ביחוד עבודת־המעדר) מעסיקה כבר עתה כששה־שבעה אלפים של פועלים ערביים (מלבד נשים וטף) במושבות והיא הולכת ומתרבה מיום ליום עם כל פעולה ישובית חדשה. עובדה היא, ששלשים שנות העבודה הישובית הארצי־ישראלית לא בראו עוד את הטפוס של הפועל־השכיר הקרקעי, ובודאי לא יברא גם בעתיד הקרוב. וכשאני לעצמי אוני משתוקק הרבה שיברא. הפועל־השכיר הקרקעי הוא אף בארצות היותר מפותחות במובן הכלכלי והתרבותי שבאירופיה, על־ידי עבודתו הקשה ביותר ושכרו הנמוך עם כל אותן ההופעות המשפילות הכרוכות במצב זה, בן המעמד היותר עלוב ושפל בחברה, וביחד עם ההתפתחותה התרבותית והכלכלית של הארץ הוא פוחת והולך מ י ו ם ל י ו ם: המעולים והמסוגלים שבין הפועלים הקרקעיים האלה פונים עורף אל הכפר ונעשים לפועלים אינדוסטריאליים („בריחה מן הכפר"—מכת מדינה בכל ארצות־אירופה), או שכירי־היום או־החודש הקרקעיים נעשים, בסיוען של הממשלות או של חברות פרטיות, אכרים קטנים יושבים על הקרקע הניתן להם בתנאים ידועים בחכירה או לצמיתות, באופן שהם עובדים עבודת־שכיר אצל אחרים רק למחצה או גם לשליש ולרביע, הכל לפי גודל משקם העצמי ולפי היכולת להרחיב את נחלהם על־ידי חכירה או קנין עד לגבול אפשרות העבודה העצמית של הקרקע. זהו לא רק הפתרון היותר אידיאלי ותרבותי, אלא גם היותר טבעי ומעשי של שאלת הפועלים הקרקעיים, שמעסקת עתה את כל העסקנים הפוליטיים־הסוציאליים ואת הממשלות הנאורות בכל ארצות־אירופה.

אבל העבודה־בשכר לא רק לא תמשוך אחריה פועלים עבריים חדשים אל הארץ ולא תברא מעמד של פועלים קרקעיים קבוע ומוצק בישוב העברי, אלא גם אין בידה להחזיק אף את הפועלים המועטים הנמצאים כבר בארץ ולקשור אותם אל המושבה. עובדה היא, שהרבה פועלים עוזבים את הארץ, ורבים מן הנשארים נשארים בה מתוך יאוש וחוסר־תקוה. מה היא הסבה להזיין זה?—אותה הסבה בעצמה, שבשבילה פונים עורף להכפר גם הפועלים הקרקעיים בכל ארצות־אירופה; וכמו באלו האחרונות כן גם בא"י אין מן הצורך לבקש סבה זו בעוקרה במיעוט השכר, אלא בגורמים יותר כלליום ויסודיים [1]. באספה

[1]) מצבו של הפועל הקרקעי באשכנז, למשל, אינו הרבה יותר טוב ממצבו של זה שבא"י, שכר־יום בעד עבודת־גבר באשכנז הוא לערך 2.50 — 2,30 מארק, בישוב העברי בא"י—לערך שני פראנק. ומצבו החברותי של הראשון הוא, כמובן, הרבה יותר גרוע ושפל מזה של האחרון; הפיאודאַליות ה מ ו ס ר י ת עדיין במקומה עומדת ברוב ארצות־אירופה.

השנתית של הסתדרות „הפועל הצעיר" בא״י, בנובמבר של שנת 1910, נתקבלה החלטה: ש„היציאה את הארץ, שנתגברה כל־כך בעת האחרונה, אין לי חסח לתנאים האוביקטיביים של העבודה", כי הללו, להפך, השתנו לטובה במובן יחוסו. והולכך חושבת היא (האספה) לחובה בשביל ההסתדרות להלחם נגד יציאה זו בכל האמצעיים האפשרים: הן בכתב: — לבאר להיוצאים את האפשריות של התבססות בארץ... והן במעשה — לעורר ולארגן את הפועלים לעבודה משותפת ועזרה הדדית בשביל התבצרותם בארץ"[2]. גם העלאת־השכר לבדה אינה מועילה הרבה. באנגליה נדדו פועלים קרקעיים הרבה מן הכפר, אחת היא אם היה השכר גבוה או נמוך; יותר מזה, בגלילים, שהשכר הממוצע הוא בהם יותר גבוה, היתה נדידה זו מרובה ביותר[3]. גדולה מאד היתה נדידת הפועלים הקרקעיים במחוזות־פרוסיה. במחוזות, שהרכוש הקרקעי הגדול תופס בהן יותר מן 50% מן האדמה המעובדת, נתמעט מספר התושבים של העדות הכפריות וגלילי־האחוזות משנת 1871 עד 1905 במדה בלתי רגילה על־ידי נדידת הפועלים השכירים[4]. וכלום יש צורך להגיד, שאם הפועל הקרקעי האשכנזי, למשל, שבמצבו התרבותי והמוסרי אינו עולה הרבה על הפלח או הפועל הערבי בא״י ועל־פי רוב היה גם אביו פועל כמוהו ונתחנך בעבודה זו מימי ילדותו, — אם הפועל הקרקעי par excellince הזה עוזב על־פי נטיה פנומית את המעמד השפל של פועל־שכיר קרקעי ושואף למדרגה יותר גבוהה של ההתפתחות כלכלית ולתנאי־חיים יותר הגונים ומשובהים, — מה יעשה „הפועל הקרקעי" העברי, שעל־פי רוב הוא איש משכיל ועומד על מדרגה תרבותית ומוסרית גבוהה וגוסף לזה אינו רגיל בעבודה קרקעית כלל וכלל ועבודת־שכיר אינה ביחוד לפי רוחו והרגשתו, — מה יעשה פועל עברי זה בתור פועל קרקעי לאורך ימים ויהיה שבע־רצון ממצבו? — הפועל הקרקעי האשכנזי או האנגלי עוזב את הכפר ונכנס אל התעשיה העירונית או נודד לאמריקה (את הדבר האחרון הוא עושה ביחוד במזרח־אשכנז); „הפועל הקרקעי" העברי פונה עורף למושבה ולארץ ביחד. הסבה העקרית של נדידה זו היא בכל מקום השאיפה המשותפת של הפועלים הקרקעיים להיים עומדים ברשות עצמם, למצב כלכלי שמבטיח את החירות האישית ונותן מקום יותר רחב לפעולה עצמית ואינדווידואַלית. הממשלות באירופה הבינו דבר זה והן משתדלות לבטל את סבות הנדידה על־ידי ישוב הפועלים הקרקעיים על הקרקע הניתן להם בקנין פרטי או בחכירה לזמן ארוך בתנאים נוחים. בדברים הבאים נראה, עד כמה הצליחו הנסיונות במקצוע זה.

יודעי־דבר ובקיאים במצב הפנימי של הישוב הארצי־ישראלי מבטיחים, שהסבה העיקרית לעזיבת הארץ מצד הפועלים העבריים היא — מה שאין להם

1) „הפועל הצעיר" מ 11 נובמבר 1910.

2) עיין: "Nation„) Bonn, Der Rückgang der englischen Landobevölkerung. 1901 S. 101), על־פי בון נדדו הפועלים הקרקעיים האנגליים מן הכפרים מפני שלא היתה להם שום אפשרות להגיע לידי עמידה ברשות עצמם.

3) עיין הטבלאות המפורטות לספרו של Sering: Grundbesitzverteilung und Abwanderung vom Lande, Berlin 1905, S, 5 ff.

עתה שום תקוה. או יש להם רק תקוה רחוקה ביותר, להעשות בזמן מן הזמנים עומדים ברשות עצמם על־ידי ההאכרות. כל פועל עברי הבא לא"י נושא בלבו את התקוה הכמוסה לרכוש לו בארץ חבל־אדמה קטן וליסד עליו משק עצמי ביגיע־כפיו. המליצות הרמות, שממלאות בזמן האחרון את עמודי העתונות של הפועלים בא"י, ביחוד את „הפועל הצעיר", והסיסמות והכרוזים המצלצלים על ה„פועל בתור פועל" אינם יכולים להכחיש דבר זה. בעלי המלות היפות האלו הם על־פי רוב צעירים אידיאליים, שבאו מקרוב אל הארץ והם מסתכלים במצב־הישוב ובמצבם שלהם בעתיד מתוך המשקפים הורדיות של האידיאליסמוס הלאומי התמים, שאינו משגיח בתנאי המציאות היום־יומית וחוקיה. ולא תמיד משמש אידיאליסמוס זה כח יוצר ובונה. גלי־ההתלהבות מתנפצים סוף־סוף אל סלעי־המציאות הקשים, והתקוות הנפרזות מפנות אז את מקומן ליאוש נפרז. בכלל, כשעוסקים בענינים ריאליים, ריאליים יותר מדאי כיצירת מרכזים כלכליים וישוביים ראוי שלא להביא בחשבון את הגורמים האידיאליים אלא בצמצום גדול. אל לעסקני־הישוב שלנו לקוות אף רגע אחד לישוב, שיבָנה על־ידי בעלי־אחוזה, שיהיו נדיבים לאומיים, ועל־ידי פועלים, שמרגישים את עצמם תמיד ככהנים מקריבים קרבנות לעמם. חובתנו וחובת כל החושבים והמרגישים ביהדות הארצי־ישראלית לפתח ולעודד בכל מקום את ההכרה העצמית ואת הרגש העצמי. הוא היסוד והשורש של החיים האינדווידואליים והחברותיים; הרוצה לבנות בנין קיים יבנה תמיד על יסודו. – לשמחתנו, מגיע רוב הפועלים העבריים יותר ויותר לידי הכרה מבוגרת זו והאידיאליות הנפרזה והבלתי־פוריה מְפַנה את מקומה להשאיפה הטבעית והבריאה להתבססות ולהשתכללות חמרית על־ידי התישבות אכריה. על־ידי זה הולך ומתפזר סוף־סוף אותו הענן הכבד של תיאריות פורחות באויר וחלומות משוללי־פתרון עם ערבוביה של מושגים ומבוכה של הרגשות, שהליטו את עצמן בו עד עתה ההסתדרויות והמפלגות של הפועלים בא"י. „הפועל הצעיר" ו„פועלי־ציון" עסקו עד עתה בכל והתענינו בכל, רק לא ביצירת תנאי־קיום יותר הגונים בשביל פועלים קרקעיים עבריים, ורק הודות לכך לא נקפו המוסדים הישוביים הלאומיים שלנו אף באצבע קטנה לטובת הפועלים הקרקעיים העבריים והעבודה העברית עד השנים האחרונות.

המוסדים הישוביים הלאומיים שלנו, ובראשם הקרן־הקיימת וה„חברה להכשרת הישוב", סוף־סוף נוכחו לדעת, שהעבודה הישובית אי־אפשר לה להצטמצם בעיקרה במקצוע הישוב הרכושי משני טעמים: ראשית אין האמצעים הפינאַנסיים שלהם מספיקים לפעולה חשובה להרחבת הישוב ולהתבצרותו בדרך זו, כלומר, ביצירת ישוב של אכרים; ושנית, – וטעם זה הוא חשוב ביותר, – מפני שגם הם באו לאט לאט לידי ההכרה היסודית, שישוב הנברא על־ידי רכוש לאומי ועבודה בלתי־לאומית אינו ראוי להשם: ישוב לאומי; ובתנאים המיוחדים, שבהם נמצא הישוב הארצי־ישראלי, העבודה היא לא רק בלתי־לאומית, אלא גם אנטי־לאומית. סוד גלוי הוא, שלפי התנאים הנוכחים של העבודה הישובית מתבצרת על־ידי הרכוש הקרקעי משפחה עברית אחת וביחד עמה מתבצרות על־ידי העבודה הקרקעית ארבע וחמש משפחות ערביות. והילכך, לפי מצב הדברים עתה, בשעה שבפתח־תקוה, למשל, מוצאים את פרנסתם

1,681 יהודים ביחד עם 3,000 ערביים ובחֲדֵרה, ביחד עם קומץ הפועלים והשומרים העבריים, יושבים בקביעות 180 יהודים עם 500 ערביים (ודומה לזה הוא המצב גם בשאר המושבות),—אין השאלה: אם המושבות האלו עבריות או ערביות הן? – בלתי־מיוסדת ופאראדוכסית כל־כך... לשבחם של המוסדים הלאומיים צריך להגיד, שלא השתמשו בכחם ובאמצעיהם כדי להתערב בעניניו הפנימיים של בעל הרכוש הקרקעי העברי ולהכניס את הפועל העברי למקום שלא היה יכול להכנס לתוכו בעצמו. – ההכרח הכלכלי והלאומי הגמור לברוא עבודה עברית הניע את המוסדים הישוביים הלאומיים, שבא־כחם בא"י הוא „המשרד הארצות־ישראלי", לבקש דרכים חדשות ולהעמיד נגד בעלי הרכוש הפרטיים בלי עבודה – עבודה בלי בעלי־רכוש פרטיים: את העבודה הקואופיראַטיבית. ההכרח הממציא! מסופקני, אם ידעו מיסדי הקבוצה הקואופיראַטיבית בדגניה (אום ג'וני), שהם ראשונים במקצוע זה. נסיון של עבודה קרקעית קואופיראטיבית לא נעשה עוד, לפי ידיעתי, בשום מקום באירופה, ובודאי גם לא בשאר חלקי־העולם. בצרפת, עריסת הרעיון הקואופיראטיבי, מתקיימות עתה יותר מחמש מאות אגודות של פרודוקציה קואופיראטיבית, וכולן במקצוע־התעשיה! אגודות קואופיראטיביות קרקעיות נמצאות, אמנם, בארץ זו במספר מרובה, וה„באַנק די פראַנס" מעמיד לפקידתן מיליונים הרבה, אבל האגודות האלו אינן של פועלים, אלא של בעלי־רכוש קרקעיים. וכך הוא המצב גם בשאר ארצות אירופה. וכי אין זה אלא מקרה? — לא ולא. שאלת הפועלים הקרקעיים היא עתה, כאמור, „שאלה בוערת" בכל הארצות המפותחות במובן הכלכלי והתרבותי שבאירופה, ובפתרונה מתחבטים ומתלבטים בחוגים מרובים ושונים. בעלי־הרכוש והממשלות, הסתדרויות־הפועלים ואגודות־העבודה הולכים בזה שלובי־זרוע ומבקשים בכל כחם אמצעים מועילים נגד המגמה המוסיפה והולכת בלי הרף של ה„בריחה מן הכפר". הם משתדלים לקשור את הפועל הקרקעי אל האדמה על־ידי יצירת תנאי־חיים יותר טובים בשבילו והם נותנים לו אפשרות לעמוד ברשות עצמו וחירות כלכלית וחברותית יותר רחבה, ממה שהיתה לו עד עתה. ואת האמצעים המועילים האלה נגד עזיבת העבודה הקרקעית רואים בעלי־הרכוש, הממשלות, הסתדרויות־הפועלים ואגודות־העבודה לא בקואופיראַטיבה, שעל דגלה כתוב „כל אחד בשביל הכל", אלא בהתישבות אינדווידואלית על הקרקע הניתן בחכירה לזמן ארוך או בקנין פרטי עם תשלומין לשעורין, כמו שנראה להלן. והסיסמה „כל אחד בשביל עצמו!" אינה מכזיבה בשום מקום את התקוות שנקשרו בה.

אין ברצוני להכנס כאן במשא־ומתן ארוך על מהותה של הקואופיראטיבה, מעלותיה וחסרונותיה[1]. בכל מאמרי זה שמתי לי לקו את הנסיון המעשי. העובדה, שבמקצוע העבודה הקרקעית לא נעשה עוד שום נסיון של עבודה קואופיראטיבית, מוכיחה למדי, שאין צורה זו מתאמת לתנאיה המיוחדים של

[1]) הקורא המתעניין בזה ימצא את כל הטענות בעד ונגד הקואופיראטיסמוס בספרו הגדול של פאול ליריא־בוליה: Traité d'Economie Politique (Tome II, pp. 608, 649) ובפרטיות יתרה בספרו של הפרופיסור שארל ג'יד: „La Coopèration, 3-e édition, 1910".

הפועלות הקרקעית[1]. ולעומת זה יש יסוד לחשוב, שמכיון שסבתה של הופעה זו, עזיבת העבודה הקרקעית של הפועל־השכיר, היא דומה בכל מקום, כמו שראינו, צריכים גם האמצעים נגד הופעה זו להיות דומים. אמצעי, שעמד בנסיון והצליח במקום אחד, דין הוא שלא יכזב גם במקום אחר בתנאים דומים פחות או יותר[2]. המוסדים הישוביים הלאומיים שלנו, מכיון שבאו כבר לידי ההכרה, שעבודתם הישובית צריכה ומוכרחת להצטמצם בעיקרה במקצוע העבודה העברית, אי־אפשר שלא יראו, שהעבודה העברית לא תתרחב, תתבצר ותובטח אלא על־ידי ישוב של פועלים, ורק על בסיס אינדיווידואלי. הנסיונות המרובים והחשובים מאד, שנעשו במקצוע זה בכל ארצות־אירופה, ביחוד באשכנז, צריכים לשמש לנו מופת בעבודה ישובית זו. — להראות באופן מפורט על הנסיונות האלה ולהוכיח על־ידי זה את תועלתה ואפשרותה של שיטת־עבודה זו לא באופן עיוני, אלא על־ידי בחינה בקרתית של העובדות והמעשים, הפעולות והתוצאות—היא מטרת הדברים הבאים.

ההשתדלות הנמרצה והשאיפה העזה לשמור על הרכוש הקרקעי הקטן במקום שישנו כבר ולברוא אותו במקום שאינו מתגלית בצורה של הצעות ושל חוקים כמעט בכל ארצות־אירופה: באנגליה, באשכנז, בדאנימארק, ברוסיה, במדינות־הדנובה ובצרפת, אף־על־פי שבזו האחרונה אין הצורך בזה מורגש ביותר, מפני שהמהפכות המדיניות והחברותיות המרובות בארץ זו עשו כבר את שלהן במקצוע חלוקת הרכוש הקרקעי[3]. אמנם, לשמור על הרכוש הקרקעי

---

[1]) אין כאן המקום לדבר באריכות על ענין זה ולהראות על כל ההבדלים החשובים שבין הקואופיראטיבה האינדוסטריאלית והקרקעית. בקצרה אפשר לומר, שיתרונה של ההתישבות האינדווידואלית על ההתישבות הקואופיראטיבית הוא בשני דברים: א) קמוץ בהוצאות ההנהלה; ב) הנגוד להתישבות האינדיווידואלית אין ההתישבות הקואו־פיראטיבית עולה יפה לפועלים בעלי־משפחה. —על היתרון הכללי אין צורך לדבר. העבודה הק. היא „קדרה דבי שותפי, לא חמימא ולא קרירא": אין בה לא מחירותו של העומד ברשות עצמו ולא משעבודו של הפועל־השכיר. — ביחס לזה אי־אפשר לי שלא להעיר, שאת הצלחתה הנמשכת של העבודה הק. בדגניה, בנגוד לזו שבכנרת, מיחס מר מ. סמילאנסקי (במאמרו „ממושבותינו בא"י", „השלח", כרך כ"ו, עמ' 172—173) לשתי הסבות הנזכרות: קמוץ בהוצאות ההנהלה ורווקות. אבל סוף־סוף אי־אפשר לה לעבודה ק. בלי הנהלתו של מומחה לדבר. לכל היותר אפשר לסמוך בזה על הפועלים עצמם בזמן הראשון ובנסיון מצומצם לגמרי; אבל במדה שהעבודה הולכת ומתרחבת והעובדים הולכים ומתרבים, אין הפועלים יכולים ומוכשרים לנהל את ספרי־החשבון ועוד, דרך־אגב. בשאלת־ההנהלה מתקשות מאד גם הק. האינדוסטריאליות בכל מקום. בנוגע לרווקות אין צורך לומר, שמצב זה הוא בלתי־טבעי ועובר. סוד־ההצלחה של כל עבודה ישובית הוא תמיד ובכל מקום — המשפחה.

[2]) נסיון של התישבות פועלים בדרך זו נעשה אמנם על־ידי הועד האודיסאי ב„עין־גנים", אבל מחוסר ידיעות מפורטות ומדויקות אי־אפשר לי לעסוק בזה.

[3]) צרפת תופסת עתה אולי את המקום הראשון בנוגע לרבוי הרכושים הקרקעיים הקטנים. מספרם של בעלי־הרכוש הכפריים בכלל בארץ זו הוא גדול ביותר, לערך 4—5 מיליון, וכשמביאים בחשבון את בני־המשפחה הם קרוב למחצית תושבי צרפת בכלל, לפחות 40%; בין אלה מי שיש להם פחות מעשרה הקטאר הם יותר מן 9/10—על־פי מספר הרכושים, אבל לא עפ"י מדתם, מפני שהרכושים הקטנים מעשרה הקטאר תופסים לערך רק שליש מכל הקרקע — 35%.

הקטן במקום שישנו אפשר בנקל על־ידי חוקים ומוסדים מתאימים; אבל לברוא אותו במקום שאינו — זהו מן הדברים הקשים ביותר. הרכוש הקרקעי הקטן במקום שהוא נמצא במדה מרובה, כמו בצרפת, בבֶלגיה ובאשכנז, הוא תוצאה היסטורית מסבות וגורמים מדיניים וכלכליים, שפעולתם נמשכה במשך שנות־מאה הרבה. זכות הקנין הפרטי של אדוני הקרקעות הגדולים בתקופה הפיאודאלית נהפכה בארצות אלה יותר ויותר לשלטון עליון, לזכות מדינית, והשאירה את הרכוש הקרקעי לאכר העובד אותו. ברבות הימִים בטלו עם הזכיות המדיניות המיוחדות גם המסים והארנוניות ל„האדונים־הגדולים", והאדמה החפשית קמה לצמיתות בידי האכר החפשי. — אבל במקום שהרכוש הקרקעי נמצא עוד היום בידי יחידים, כמו באנגליה, נתפתחו הדברים באופן הפוך לגמרי. בארץ זו היו הרכושים הקרקעיים הקטנים והחפשים מרובים מתחילה יותר מבכל ארץ אחרת. אבל לאט־לאט, במשך שנות־מאה הרבה, עלה בידי האדונים־הגדולים — באמצעות שלילה חוקית, שהשתמשו בה גם הפאטריציים ברומה בימי הגראַקחים — להפוך את ה־ager publicus לרכושם הפרטי — להפוך את זכיותיהם המדיניות לזכיות של קנין ולקפל על־ידי „Enclosure-Acts" המפורסמים את כל אדמת בריטאַניה תחת רגליהם. הדברים הגיעו לידי כך, שבימינו נמצאת כל אדמת־האיים בידיהם של ארבעה או חמשה אלפים „לֶנדלורדים", ולערך ארבעים מיליון איש אינם יכולם לשבת על אדמתם ולעבוד אותה אלא ברשותם של אלה — מה שאינו עולה להם בזול כלל וכלל. מובן מאליו, שבמצב כזה נעשית השאלה האַגראַרית לשאלה יסודית ומרכזית בחיים הכלכליים והמדיניים ופתרונה הוא כמעט בלתי־אפשרי לגמרי, לפחות באמצעים צדדיים ובדרך החוקים הקיימים. כל השתדלותה ועבודתה של הממשלה האנגלית במקצוע זה היו עד עתה לשוא, וסוף־סוף היתה מוכרחת לבקש פתרון יותר ראַדיקאַלי ומועיל לשאלה זו: להוציא את האדמה מידי ה„לנדלורדים" על־ידי אֶכספרופריאַציה חוקית. אבל גם הנסיונות בדרך זו לא נתנו שום תוצאות חשובות. המנהגים המקובלים והמסורות החברותיות כחם יפה בארץ זו מכח החוקים והממשלות [1].

הנסיון הראשון של יצירת רכושים קרקעיים קטנים נעשה עוד בשנת 1887

---

[1]) משערים, שמספר בעלי־הרכוש הקרקעיים באיי־בריטאניה עולה לערך 1,200,000, אבל בנוגע להרוב המכריע—3/4 לכל הפחות—יש להעיר, שאין בידו של כל אחד מאלה אלא שטח קטן ביותר, פחות מאקר אחד—בית וגן.—השלילה החוקית כשהיא לעצמה לא היתה יכולה בשום אופן להביא לידי מצב כזה — התרכזות כל הקרקע בידי יחידים — אילמלא מצאה סיוע בחוקי־ירושה מקבילים, שנתנו לה תוקף וקיום. קודם כל צריך להזכיר את „משפט הבכורה" השולט באנגליה, שעל־פיו הבן הבכור יורש את כל הרכוש הקרקעי בלי־צוואה. חוק זה, שהונהג אחר כבוש הנורמאנדים, אינו מחייב, אמנם, את האב בנוגע לצוואה, אבל הנמוסים והמסורות החברותיים אינם מרשים לסור מן החוק הזה, וכחם גדול. — תוצאות התנאים האלה הן כפולות: מצד אֶחד, החלק היותר גדול של התושבים משולל כל רכוש קרקעי, ומצד שני, המיעוט הקטן של בעלי־הפריווילגיה אינו יכול בשום אופן לסלק את עצמו מרכושו הקרקעי ע"י מכירה או מתנה, באופן שאין לו בו אלא קנין־פירות! בזמן מאוחר המתיקו, אמנם, קצת את מרירות המצב הזה ע"י חוק מיוחד, אבל בעיקר הדבר נשאר הכל כשהיה.

באנגליה על־ידי נתינת חבלי־אדמה קטנים, לא יותר מאַקר אחד, בחכירה עולמית (ולא בתור קנין פרטי) לכל הרוצה. אחר־כך, כשמצאו, שכמות זו אינה מספקת כלל וכלל, יסדו בארץ זו בשנת 1892 את ה„אחוזות הקטנות" (small holdings), שמגיעות עד חמשים אַקר (עשרים הֶקטאר) ומחירן משתלם על־ידי תשלומים שנתיים במשך חמשים שנה, ורק לאחר תשלום כל המחיר יש לקונה זכות־המכירה. הממשלות המקומיות רשאיות, כשאין למצוא קרקע בדרך קניה רגילה, להשתמש באֶכספרופריאַציה לשם טובת־הצבור, אבל, כמובן, אמצעי זה אינו מן הנוחים ביותר והממשלה זהירה שלא להשתמש בו עד כמה שאפשר. החוקים האלה לא הביאו שום תוצאות חשובות, כאמור. במקום בעלי־אחוזה קטנים ניצרו פה ושם חוכרים קטנים מטעם הממשלה. סבותיה של אי־הצלחה זו הן מרובות ושונות. מלבד אלה שהזכרנו כבר (הנמוסים והמסורות החברותיים), הקושי היותר גדול הוא—מה שגם הממשלה היותר עשירה אינה יכולה לרכוש אדמה שעל אחר שעל מבעלי־רכוש פרטיים, כמובן, בכסף מלא. באירלאַנד, במקום שחמסנותם של הלנדלורדים הביאה את ההמונים הרחבים של העם לידי יאוש ובריחה מן הארץ, השתדלה ומשתדלת, אמנם, הממשלה האנגלית בכל מאמצי־כחה להשיב להעם האומלל, לכל הפחות, חלק קטן ממה שלקחה ממנו. יותר מן 1,800 מיליונים פראנק הוציאה הממשלה כבר כדי לפדות את הקרקע מידי בעלי־הרכוש הגדולים, והיא חושבת להוציא על זה עוד סכום גדול כפלים. על־ידי כך תצא יותר מחצי אדמת־אירלאנד מידי הלנדלורדים ותקום לצמיתות בידי עובדיה, האכרים, שהיו עד עתה רק חוכרים. בחוגי־הממשלה חושבים להשתמש בשיטה זו גם באנגליה, אבל אינם ממהרים בדבר.

אם באנגליה לא הביאה ההשתדלות במקצוע זה לידי שום תוצאות חשובות מחמת מיעוט־יכולת, הנה בצרפת היו תוצאותיה של עבודה זו דומות לאיתן שבאנגליה לא מפני היכולת המוגבלת, אלא מפני הצורך המצומצם. החוק הצרפתי מעשרה באפריל 1908 מקדיש קרוב למאה מיליון פראַנק בתור פונד קיים לטובתם של אלה הרוצים לרכוש להם קרקע או בית, אבל בכמות המוגבלת של הקטאר אחד בשטח ושל 1,200 פראַנק במחיר לכל היותר. הצעה זו הציעה הממשלה הצרפתית לא בעצמה, אלא באמצעותן של „חברות לקרידיט קרקעי" („sociétés de crédit immobilier"), שהיו קיימות מקודם. היא נתנה להן בּרבית נמוכה מאד (2%) סכום, שמגיע להחלק החמישי של הרכוש המזומן שלהן, והחברות האלה מצדן נותנות את הסכום הקבוע ברבית של 3½% בבטחון של אפותיקה לכל דורש. המשתמשים בזה צריכים לסלק למפרע את החלק החמשי מן המחיר ולהתחייב, שיעבדו את אדמתם בעצמם.

חוק זה נועד, אמנם, מתחילתו יותר בשביל רכישת בתים קטנים ו„גני־פועלים" (jardins ouvriers) מבשביל קרקע לעבודה. אבל חוק מאוחר (19 mars 1910) מרחיב את גבוליו של הראשון ומרשה לכל אלה הרוצים לרכוש קרקע (או הזקוקים לקפיטאַלים כדי להשביח את הקרקע שיש להם כבר) להשתמש לתועלתם בפונדים החשובים של ה„קופות הגליליות בשביל קרידיט קרקעי", שעל־פי החוק הנזכר הן צריכות „להקל את הרכישה, הכלכלה, העִבּוד וההשבה־לקדמותן של הנצולות הכפריות הקטנות"[1]. ההלואה נתּנת לזמן של 15 שנה מאַקסימום ולא יותר

[1] „pour faciliter l'acquisition, l'àmenagement, la transformation et la ré-constitusition des petites exploitations rurales"...

מן 8,000 פראַנק, והיא צריכה לערובה אפותיקאית או להבטחת־החיים של המקבל. – אבל החוקים האלה בנוגע ליצירת רכושים קרקעיים קטנים לא באו למלא שום צורך מורגש, ואין צורך לומר הכרח כלכלי. כמו שראינו, מספר הרכושים הקרקעיים הקטנים גדול בצרפת ביותר, לערך 92% של המספר הכללי, ומאליהם הם הולכים ומתמעטים ע"י הגדידה המרובה והבלתי־פוסקת אל הערים וע"י התמעטות־הלידות. סבות אלו גורמות להתמעטות־הכפרים בכלל [1].

לאי־ההצלחה של השאיפות הישוביות האלה באנגליה ובצרפת גרם בעיקרו האופי החברותי־המדיני הכללי, שהיה להן בארצות אלו. העובדה, שבאנגליה ובצרפת היו המתחילים בדבר לא בעלי־האחוזות והפועלים הקרקעיים, שעבודה זו נוגעת להם ביותר, אלא הממשלה, הכלל, מוכיחה ברור, שביסודה של שאיפה זו היו מונחים לא תנאים ריאליים וצרכים מעשיים, אלא מניעים חברותיים־מוסריים כלליים. במקום שהשתדלות זו נבעה ממקור הצורך הריאלי וההכרח הכלכלי הבלתי־אמצעי, כמו באשכנז, היו תוצאותיה חשובות מאד והצלחתה מרובה. אשכנז היא עתה הארץ הקלאַסית של ישובי־פועלים על בסיס אינדווידואלי [2].

בנגוד לאנגליה וצרפת לא היתה שאיפה זו ליצירת רכושים קרקעיים קטנים באשכנז בעלת אופי כללי וגם לא היתה מכוונת לכל מי שרוצה בכך, אלא נועדה מתחלתה ובעיקרה בשביל הפועלים הקרקעיים והיתה לה המטרה המעשית הגלויה והברורה לקשר את אלה האחרונים אל הקרקע ואל הכפר על־ידי הטבת תנאי־חייהם בעזרת התישבות אכרית, שתתן להם את האפשרות לעמוד ברשות עצמם בגבול ידוע ותשביח את מצבם הכלכלי והחברותי. אם נזכור, שהמתחילים בדבר היו באשכנז בעלי־האחוזות הגדולים והממשלות, נבין מאלינו, ששאיפה זו לא נבעה בארץ זו ממקור מניעים אידיאליים וגורמים

---

[1] רשימה סטאַטיסטית זו מראה את מספר בעלי־הרכוש הכפריים ואופן הלוקת־הרכוש במשך שלשים שנה

	1862	1892
עובדי־אדמתם בלבד	1.812	2.199
עובדי־אדמתם ועובדים מלבד זה גם בשביל אחרים בתור שכירי־יום או חוכרים	1.987	1.188
מכלכלים את אדמתם לא בעצמם, אלא ע"י מנהלים וחוכרים	1.441	1.310

הסוג הראשון הוא בלי ספק הטפוס הנורמאַלי של האכר; בשלשים השנים נתוסף ב—21 אחוזים, בשעה שהאחרים נתמעטו ב—37 אחוזים. בנוגע להסוג השלישי נמצאים מספרים מדויקים רק עד שנת 1882; קרוב, איפוא, לחשוב, שמספרם של אלה נתמעט עד 1892 עוד יותר.—

[2] על־פי התנאים הטובים והנוחים למתישב עומדת דאַנימארק בשורה הראשונה של כל הארצות העוסקות במקצוע זה. הממשלה הדאַנית דורשת, שהבא לרכוש לו קרקע בעזרתה יסלק את החלק העשירי של המחיר; 9/10 היא נותנת בהלוואה ברבית של 3% בלי שום תשלומים במשך חמש השנים הראשונות ובשעורים נמוכים מאד אחר־כך, באופן שהמתישב נעשה בעל־רכוש גם כשהוא משלם הרבה פחות מכה שהיה צריך לשלם אילמלי היה חוכר. הקרקע הנרכש באופן זה אינו צריך לעלות על המשה הקמאר בשטח ועל 4.000 קרונות (5,600 פר.) במחיר.—מחוסר ידיעות מפורטות ומדויקות אי־אפשר לי, לצערי, להביא בחשבון את הפעולות והתוצאות של עבודת־ישוב זו במדינות הסקאַנדינאַביות, שהיא חשובה שם מאד.—

מוסריים כלליים. בעלי־האחוזות הגדולים והממשלות באשכנז (ובכל מקום) חשודים על הכל, אבל לא על אידיאליות נפרזה והרגשה מוסרית יתירה. ה„בריחה מן הכפר", מכת־מדינה בכל הארצות האינדוסטריאליות, התחילה להיות מורגשת בשנים האחרונות במדינות אשכנז באופן קשה ומטיל־אימה. אשכנז היא הארץ, שזה עשרות שנים פורחת בה התעשיה במדה שאין דוגמתה, והתפתחותה במקצוע זה מתקדמת בלי הפסק ומתקרבת בצעדי־ענק אל נקודת־הגובה, ששכנותיה הגדולות עומדות עליה זה כבר. הפועל הקרקעי, עלוב שבעלובים זה, שב„ימים הטובים"—והם אינם רחוקים מאד—נחשב כבהמה לעבור בירושה מאב לבן וגם עתה נושאים עוד עליהם הרבה מבני־גילו את השם הנכבד „עבד" („Knecht") ועל־פי מצבו הכלכלי והחברותי הגרוע והמחפיר הוא, כמו שראינו, בן המעמד היותר שפל שבחברה. — התחיל לפקוח את עיניו ולשאוף לתנאי־חיים יותר הגונים ולמצב יותר חפשי וראוי לאדם. פעולתה של ההתפתחות הכלכלית הכללית היתה גדולה מזו של מחנות האגיטאטורים בעלי־הלשון, ששלחה הסוציאלדימוקראטיה האשכנזית אל הכפרים. הפועלים הכפריים עוזבים בהמון את הכפרים ונכנסים אל התעשיה העירונית. התמעטותם של הפועלים הקרקעיים באשכנז הכריחה את הנוגעים בדבר להכנים בכל שנה ושנה מחנה של יותר משש מאות אלף פועלים קרקעיים זרים אל הארץ, ומהם בפרוסיה לבדה משלש עד ארבע מאות אלף פועלי־הסיזון [1]. מצב זה אינו לא בטוח ולא נעים. מה תעשינה הנהלות האחוזות הגדולות, שהן תלויות בפועלים האלה, אם במקרה (כמו בימי־מלחמה, למשל) יפקד מקום מיליוני־הידים האלה או, מחמת הנדידה לאמריקה המוסיפה והולכת, ימצאו רק במספר בלתי־מספיק!— חשש מיוסד זה הכריח את בעלי־האחוזות הגדולים, הממשלה והחברות הנוגעות בדבר לבקש בעוד מועד אמצעים מועילים נגד עזיבת העבודה הקרקעית מצד הפועלים הכפריים. והאמצעי היותר מתאים הוא — העמדת הפועלים־השכירים הקרקעיים על הקרקע. הנסיון הוכיח, שהעלאת־השכר בלבד אין בידה לקשר

1) על־פי הידיעות הבאות ממקורו של מיניסטריון־הפנים בפרוסיה עבדו פועלים בני־חו"ל במדינה זו:

בשנת	בכלל	מזה בעבודת־האדמה
1905	454,000	207,000
1906	605,000	236,000
1907	733,000	258,000
1908	780,000	300,000

במדינות־הברית האשכנזיות, שהנהיגו את חוק־הליגיטימאציה בשביל פועלים בני חו"ל, עבדו, לפי ידיעותיו של „מרכז פועלי־השדה" האשכנזי, בני חו"ל:

בשנת	בכלל	מזה בעבודת־האדמה
1909	565,071	335,824
1910	606,221	363,983

ולפי ספירת־האומניות של י"ב ביולי 1907 היו במספר בינוני מן הפועלים הקרקעיים בפרוסיה 9,03% ובסאכסוניה— 17,48% ילידי חו"ל. במחלקת שכירי־היום מחוסרי כל וכוש קרקעי תפסו פועלי־הקרקע ילידי חו"ל בפרוסיה 17% של הגברים ו—14% של הנשים; בסאכסוניה, שהקפיטאליסמוס האגרארי שלה מפותח ביותר—35% של הגברים ו—28% של הנשים הפועלות.

את הפועל אל הכפר ולהסיר את לבו מן העיר. – עבודתם של בעלי־הרכוש הקרקעיים הגדולים במקצוע התישבות הפועלים נצטמצמה אמנם רק בנסיונות בודדים [1]. החוגים האלה מרגישים את עצמם עתה במצב של „אוי לי מיצרי, אוי לי מיוצרי": צריך לקשר את הפועל הקרקעי אל הכפר, אבל חירותו של השכיר ועמידתו ברשות עצמו בגבול ידוע הן כצנינים בעיניהם. הפועל־האכר, שעבודתו אצל אחרים ובשבילם היא רק עבודת־ארעי ובלתי־עיקרית, לא יהיה עוד אסקופה נדרסת לכל רגל־גאוה של פקידים וממונים, ובודאי ישתמש גם במשען הכלכלי הבטוח שיש לו כדי להעלות את שכר־העבודה ולהוריד את זמנה. ואמנם, השתדלו בעלי־האחוזות הגדולים בכל כחם לשעבד אליהם את האכר־הפועל שעבוד משפטי ומעשי בישובים שנבראו על־ידם, והדבר עלה בידם בהרבה מקומות [2]. נוסף לזה, עבודת־ההתישבות של פועלים קרקעיים מחוסרי־רכוש היא עסק יקר יותר מדאי בשביל כל בעל־אחוזה בפני עצמו. לפעולה רחבה ובעלת תוצאות חשובות במקצוע זה מוכשר רק הכלל, הממשלה, והודות לתנאים מיוחדים היתה ממשלה זו הפעם מן הזריזים ביותר והתחילה לעסוק בדבר בחריצות ובכשרון מרובה, והעבודה המרובה הביאה פרי ישוה לה.

בעבודת התישבותם של הפועלים הקרקעיים יש ענין להכלל לא פחות משיש להפועלים ובעלי־האחוזות עצמם. ה„בריחה מן הכפר" מסכנת לא רק את קיומן והתפתחותן של האחוזות הגדולות, אלא אף של החיים הכפריים בכלל. במזרח־אשכנז, במקום שהנדידה לאמיריקה פנתה את מקומה להמעבר אל הערים הגדולות וגלילות־התעשיה, נתמעט מספר התושבים של העדות הכפריות וגלילי־האחוזות על־ידי נדידת הפועלים־השכירים במדה חשובה מאד [3]. יחד עם הפועלים נודדים גם בני־האכרים, מחוסר אפשרות להתאכר ולהיות בלתי־תלויים בדעת אחרים מן הצד הכלכלי.–מה הן תוצאותיו של מהלך־התפתחות זה? מה יהא בסופו של משטר כלכלי, שבו נבנית התעשיה מחורבנו של משק־הקרקע והעיר–מחורבנו של הכפר?–קודם־כל ירידת הפרודוקציה של צרכי־אוכל־נפש. התעשיה יכולה להכנים „ממון־קורח" אל הארץ–הכסף מתרבה, אבל צרכי־אוכל־נפש מתמעטים. כלל גדול הוא בחיים הכלכליים: כשמתמעטים העושים – מתרבים האוכלים. אחת מן הסבות היותר חשובות של היוקר

---

[1] כל הנסיונות האלה מובאים ומבוארים באריכות בספרו הגדול של: Gerlach, Ansiedlungen von Landarbeitern in Norddeutschland. Berlin 1909. ספר זה כולל את כל הנסיונות, שנעשו במקצוע התישבות־הפועלים. עד שנת 1905. בחלקו הראשון יש בו דין־וחשבון מפורט על יסוד סיור־עצמו של המחבר בישובים החדשים והודעותיהם של קבלני־ההתישבות והפועלים הקרקעיים שנתישבו, ובחלקו השני:–המסקנות היוצאות מן הנסיונות האלה. תהוספות מיוחדות באות 26 תעודות של התישבות (כהבי־חוזה של עבודה, קניה, שכירה, חכירה ועוד). ספר זה בונה אב במקצוע שהוא עוסק בו.

[2] עיין בספרו הנזכר של גירלאך, עמ' 16 ואילך וגם עמ' 79 ואילך. ועיין גם Von Klizing—Kolzig, Verhandlungen der Konferenz zur Beratung über die Organisation der inneren Kolonisation. Berlin 1909, S. 237.

[3] עיין למעלה, עמ' 415, הערה 2.

המאמיר עתה כמעט בכל ארצות־אירופה, ביחוד במדינות רבות־התעשיה, היא־מה שהידים היוצרות את צרכי־האוכל בכפרים הולכות ומתמעטות, אבל הפיות האוכלים את צרכי־האוכל בערים הולכים ומתרבים [1]. סוד גלוי הוא באשכנז, שמשקי־האחוזות הגדולים שבארץ זו מתקיימים ונושאים את עצמם עתה אך ורק הודות למכסי־ההכנסה הגבוהים, שמוציאים את התחרותן של הארצות האַגראַריות בעיקרן, ביחוד זו של רוסיה. מצב זה, סגירת־הגבול, יפה אמנם לבעלי־האחוזות, אבל קשה מנשוא להשדרות היותר רחבות של העם. הממשלה והעסקנים החברותיים־המדיניים יודעים, שמצב זה אינו יכול להתמיד: הגבולים סופם להיות פתוחים וחפשים. אם יתפתחו, איפוא, הדברים במהלך זה אף להבא, אז קרוב היום, שאשכנז תוציא מכונות ומעילי־נשים–ותכנים לחם ובשר ותפוחי־אדמה.–התרופה היחידה למחלה כלכלית זו היא רק חזוק הישוב הכפרי ורבויו על־ידי יצירת אִכָּרִיוֹת־בֵּינַיִם (Bäuerliche Binnenansiedelung) וישובים של פועלים קרקעיים. יצירתם של אלה האחרונים היא הרבה יותר חשובה וקלה מזו של הראשונים, ורק הם מעניינים אותנו כאן. כל משפחה של פועל, שמתישבת באופן כזה, נמלטת מן הסכנה הצפויה לה לעבור אל המחנה הגדול של האוכלים ואינם עושים („רק־קונסומנטים") שבערים ונשארת נאמנה להפרודוקציה היסודית. ואיזו פרודוקציה! נסיונות מרובים הוכיחו, שהמשק הקרקעי הקטן עולה בפרודוקטיביותו על המשק הגדול לאין ערך [2]. דבר זה כשהוא לעצמו, התרבות הפרודוקציה של צרכי־האוכל, מספיק כבר להצדיק את התעניינותו של הכלל בעבודה ישובית זו. אבל לא פחות חשובים מנמוק כלכלי־טהור זה הם הגורמים הלאומיים־המוסריים והעממיים. החיים הכפריים הם יסוד־היסודות של כל חיים עממיים בריאים, מקור לא־אכזב של כח ועצמה לאומיה. ערכו הגדול של הכפר ויתרונו על הישוב העירוני באו לידי גלוי מזהיר דוקא בשנים האחרונות ובמקום שהתפתחות החיים העירוניים צעדה צעדי־ענק קדימה: ביחד עם הצדדים החיוביים והערכים החדשים, שנוצרו על־ידי התפתחות זו, הובלטו גם החזיונות השליליים והכחות הסוהרים שבדרכי החיים החדשים האלה. תנאי החיים העירוניים אינם עולים יפה להתרבות העממיה: דבר זה הוברר בכל מקום. במדינה, שבה הנדידה אל הערים הולכת ומתגברת, הרבוי הטבעי הולך ומתמעט. דוגמה בהירה בשביל חזיון זה משמשת עתה צרפת. כ„מנא, מנא, תקל ופרסין" הם המספרים הברורים והמדויקים של ספירות־

---

[1] מחמת הפרודוקציה הזעומה והבלתי־מספקת היוקר הוא בארץ־ישראל „בן־בית". מחירי צרכי־האוכל בכפר של א"י הם יותר גדולים משהם בכרכים גדולים של אירופה, ביחוד בנוגע להפרודוקטים הבהמיים. חוסר משק־בהמות אינטנסיבי הוא בכלל „מקום־התורפה" של המשק הקרקעי העברי בא"י ושל הישוב בכלל.

[2] קויטסקי, שמתנגד (מטעמים שיבוארו להלן) להתישבות הפועלים הקרקעיים, מביע את הדעה, שהמשק של פועלים בעלי רכוש קרקעי או של בעלי־רכוש־קרקעי־פועלים „אינו יכול לגרום פרודוקטיביות יותר גבוהה אף במדה מועטת" (עיין בספרו: Vermehrung und Entwickelung in Natur und Gesellschaft, Stuttgart 1910, S. 215). הנחה זו מוטעית היא כל עיקר ומוכחשת מן המציאות מכמה פנים. הסתירה היותר חזקה להנחה זו של בעל־התיאוריה הטפוסי הן העובדות המובאות בספרו הנזכר של הפרופ. גירלאך (עיין ביחוד עמ' 525. ועיין גם להלן, בהמשך המאמר הנוכחי).

העם האחרונות בארץ זו: זרעם של הגאליים כלה מאליו, ולא יועילו כל הכבושים הנפלאים של קולטורה חמרית ורוחנית כבירה ואיתנה וכל אוצרות הכסף והזהב, שנצברו בעמל־דורות ב„ארץ־המיליארדים האמתית" הזו. התעשיה נצחה את הרגב, העיר ספגנה לתוכה את הכפר – גזר־דינו של העם נחתם. ל„אסמים המלאים, המפיקים מזן אל זן", יש אולי תמורה, אבל אין תמורה ל„בנים כנטיעים מגודלים ברחובות". הכסף קונה את הראשון, אבל לא את האחרון. אשכנז, שהתפתחותה האינדוסטריאַלית התחילה בתקופה מאוחרת, עדיין היא רחוקה, אמנם, ממצב„ כזה, אבל מקצת מן התוצאות האלו של העירוניות המתגברת מתגלה כבר גם בה. מספר הלידות בערים הגדולות הולך ומתמעט באופן מטיל אימה, תמותת־הילדים עומדת תמיד על הפרק. הכרך מקבר את הילדים—וזהי הצעקה הבלתי־פוסקת, שבוקעת ועולה לאזנינו מתוך אלפי הכתבים והדינים־והחשבונות של המון החברות והאגודות"העוסקות במקצוע ה„טפול־בילדים" במרכזים ההמוניים באשכנז. במצב כזה הרי כל משפחה יתירה הנשארת בכפר היא בבחינת „מציאה" גדולה בשביל הכלל, בשביל העם. אבל הנסיון הוכיח, שבעד ה„בריחה מן הכפר", שתוצאותיה הרעות והקשות מתגלות גם בדרך זו, אי־אפשר לעכב בשום אמצעים אחרים מלבד בעבודת התישבות שיטתית של הפועלים־השכירים הקרקעיים. הממשלה, בתור באה־כחו של הכלל, מקוה בצדק לתוצאות טובות מעבודה ישובית זו גם במקצוע תרבות־ האוכלסים והבריאות העממית. וכשנביא בחשבון את כל הנמוקים והגורמים הנזכרים, נבין את סבת זריזותן וחריצותן של הממשלות האשכנזיות במקצוע־של־פעולה זה בשנים האחרונות והערך הגדול, שהן מיחסות לישובי־הפועלים הקרקעיים.

(סוף יבוא).

בְּאַחֲוּזָה

ספור

(המשך).

מאת

א. קלאַטשקא.

ד.

ביום הראשון בבוקר הופיע השדכן באחוזה. הוא היה אדם סמוך לששים, שהדרת־שיבה חפפה על פניו וזיו של תלמיד־חכם האיר את הלוכו ודבורו ואת כל תנועותיו. הוא לא היה שדכן על־פי אומנותו ולא „כלי־קודש" על־פי טבעו, אלא סוחר בקי בהויות־העולם ו„משכיל" בשעתו, שירד מנכסיו ומצבו הדחוק הכריחו לעסוק לפעמים אף בשדכנות או, כמו שהיה אומר–„לפשט נבלות בשוק", בלי שהפסיד את ההכרה, שהוא „כהנא וגברא רבה".

באהבתה את היהודים בני הדור הישן הזמינתו מרת מרגלית לסעודת־הבוקר והושיבתו בראש המסובים. ממולו יָשבו רגינה ומוניה, שהתלחשו תחלה על ה„חתן" וה„שדכן", שיָשבו זה בצד זה, ועל סוניה דודתם, שהשתדלה להשיא את קרובה ולהעשות „מחותנת" בהקדם. הסעודה עברה בדברים של מה בכך: דברו על עניני־היום ועל עניני־העיר, כאילו נטו בכוונה מעיקרו של דבר. רוזנקראנץ – כך היה שמו של השדכן – ספר מה שידע מחייו של מרגלית המנוח, ששמעו הלך למרחוק–וזכרו של זה הפקיע את המסובים ממצב־התולין שלהם. מרת מרגלית בעלת ההרגשה הדקה מצאה לנחוץ להטות את השיחה לענין אחר ושאלה את השדכן, כמה הוא מדמה לשהות בעיר. על פני השדכן חלף בת־צחוק רב־ערך ורָמז רֶמז, שהדבר תלוי ב„דוקטור":

– הרי יש לנו כאן עסק עם „דוקטור" והדבר תלוי בפקודתו – אמר רוזנקראנץ בצחוק, אוצל לדבריו טון של חולה, שמתנהג על־פי מצות־הרופא.

הילדים צחקו – ובלי משים חל מבטו של רוזנקראנץ על רגינה.

לא בלא הנאה עכב עליה את עיניו עד כמה שהתיר הנימוס לאדם מן הדור הישן, כתלמיד־חכם, שנתחוורה לו פתאום הֲלכה, החליק את זקנו בהרחבת־דעת והעיף את עיניו עוד הפעם על רגינה ואַחֲיה.

– אלה הם הנכדים בודאי! – אמר כשפָּנה אל בעלת־הבית

– כן! ילדיו של בני בכורי – השיבה לא בלא גאוה ידועה.

אחר הסעודה התיחד רוזנקראנץ עם עפרון בסוכת־הגן. פניו וקולו של השדכן נעשו קשים לפתע־פתאום:

– לא יעשה כן בישראל! – אמר לחתן – מן הדין ומן הנימוס הוא לבלות את יום־השבת בביתו של המחותן. אגב, רואים את הכלה פעמים ושלש ומתקרבים אליה קרבה תירה. מפני־מה מהרת כל כך לבקר את קרובתך כאן באחוזה? בקור זה אפשר היה לדחות ליום או יומים.

עפרון שתק כתינוק שסרח. קשה היה מצבו... בינתים הרגיש, שרגינה מתהלכת בגן שלובת־זרוע עם סוניה לא הרחק מן הסוכה... מוריץ ובבי דלקו אחריהן וכולם הסבו את עיניהם לראות מה שנעשה בסוכה...

– נסע היום העירה! אני הבטחתי להמחותן, שתבוא היום...

– לא! איני רוצה – השיב עפרון.

– מה! – קרא השדכן – אין אתה יודע מה אתה סח, במחילת־כבודך! אין זאת כי...

עפרון נתאדם למרות רצונו...

– יודע אני מאין באה הרעה! – אמר רוזנקראנץ וקם ממקומו בכעס:

עפרון נרתע ממקומו, כאילו נשכו נחש.

– איני רוצה ב„ראיון" שני! – השיב עפרון כמתחנן – אני החלטתי בפעם הראשונה: „לא" – ואני עומד על דעתי.

ה.

– אולי תואיל ללוות אותנו בטיולנו! – אמרה רגינה אל עפרון כשעברה על־פני המרפסת וראתה אותו יושב וקורא בעתון – נלך, דוקטורכן, ביחד.

נעים היה לו לעפרון לשמוע את שם־החבה הגרמני „דוקטורכן" מפי רגינה. הוא שמח לקראת ההזמנה, ובקחתו בידו את השמשיה, כדי להגן על רגינה מן השרב, הלך בצדה, בלוית אחיה.

– הבה נראה להדוקטור את „חמדות" האחוזה והגן! – אמרה רגינה אל אחיה. ואחר־כך הוסיפה כשפנתה אל עפרון: – אם הדבר מושך את לבך.

וכאילו הרגישה, שלבו של עפרון מלא שמחה כים, שמחה בלי מצרים, עד לאין יכולת לבטא את השמחה בדברים, הסתכלה בו בקורת־רוח טמירה והמשיכה את דבורה:

– נתור את הגן תחלה. גם אני לא ראיתיו זה כמה!

– וכי בשנה שעברה לא הייתם כאן? – שאל עפרון.

– לא, זה כשלש שנים לא היינו כאן! – השיבה לאחר ישוב־דעת קצר, כאילו רצתה להביא במספר את חשבון־השנים. – שלש שנים! – ופתאום, כאילו עלה במחשבתה איזה זכרון, פנתה אל מוניה: – זוכר אתה את נסיעתנו במרכבה, כשנפלנו כולנו והתגלגלנו מן הגבעה למטה?

מוניה ומוריץ, שהיו באותו מעמד, התחילו לצחוק לזכר המאורע. ובבי הקטן

הסתכל בהם בקנאה בלתי־מסותרת, כאילו היטב חרה לו על שלא היה גם הוא באותה שעה במרכבה. מוריץ נתמלא היים לרגלי הזכרת המאורע, ואחר ששלב את זרועו של עפרון בזרועו התחיל לספר בעליזות:

— רואה אתה גבעה זו שמרחוק? האמת ניתנה להאמר, שאילמלי היתה יותר גבוהה ועקומה, לא היה נשאר משונאיהם של ישראל שריד ופליט, כמו שאומרת אמנו הזקנה... האין זאת, רגינה? (פניו קלי־התנועה קבלו פתאום בטוי של כובד־ראש). ועתה הנני לספר לך „גופה דעובדא"—המשיך בקצת בדחנות:

— יש באורוה מרכבה גדולה, שעומדת זה כמה שנים בלי שמוש... מרכבה זו היתה חביבה מאד על אבינו־זקננו המנוח, שהיה נוסע בה את נסיעותיו לעיר־הפלך הסמוכה. הכרים שבה רחבים הם, עד שאפשר לישון עליהם. במרכבה זו היו מלוים את המחותנים לחצר בית־הנתיבות וחזרה — ליהוי ידוע לך, שאבינו זקננו היה נוהג לחוג את כל החתונות של בני־ביתו כאן, באחוזה.

— הוא מתחיל מ„בראשית ברא"! — הפסיק מוניה את דבריו - ספר את העיקר, אם החילות לספר...

— כן! כן! — השיב מוריץ וחקה את אופן־דבורו של יהודי זקן -- הדברים האלה אינם מגוף הספור, אבל הם באים ללמדך את ארכה ורחבה של המרכבה. שוה בדמיונך, שמרכבה זו הכילה פעם אחת בתוכה את הרב ר' נתן, יאריך ה' את ימיו, ואת שני הרבנים דמתא, שכל אחד ואחד מהם צריך לשני כסאות לישיבה; ואם בעולם־הבא זוכה כל צדיק וצדיק לכסא מיוחד, מובטחני, שבעדם הכין המלאך כסאות מיוחדים לפי מדה מיוחדת... את הרב ר' נתן תזכה לראות לסעודת בר־מצוה שלי, שתהיה בעוד שבועים. ובכן — קרא מוריץ פתאום — מה באתי לספר לך?.. כיצד באתי לענין בר־מצוה?

רגינה ומוניה לא יכלו להתאפק מצחוק.

— בדחן! — קרא בבי.

— מוטב שתלמוד את ה„היסטוריה" שלך — אמרה רגינה, — הרי עליך לעמוד בבחינות־המלואים בימי־הסתיו... כפי הנראה, שכחת דבר זה.

— לא! לא! נזכרתי. החילותי לספר על המרכבה... ובכן, כשבאנו הנה לפני שלש שנים, באה תשוקה בלבנו „לעשות" נסיעה קטנה. בלי לספר לאיש בקשנו את הרכב שלנו, פיליפוס, שירתום את המרכבה המפורסמת... כמובן, לא גלינו את הדבר לסוניה, מפני שסוניה תחיה — אף־על־פי שהיא קרובתך ושארת־בשרך, הרי האמת ניתנה להאמר אפילו על אבא — פחדנית היא מאין כמוה. ראשית, מתיראת היא מפני הצנה, אל תפתח פה לשטן, ושנית, אינה יכולה לצאת מפתח ביתה בלי פרוסת־חלה, כדי שלא להעיב את נפשה, חס־ושלום, רגע אחד... ובכן, אני, אחותי רגינה תחיה ואחי מוניה נרו־יאיר ועוד אחד, בנו של הגביר פיינברג, ישבנו במרכבה... זוכרת את את סאשא פיינברג? —קרא מוריץ — עתה הוא כבר אינז'ינר...

— והמרכבה מה תהא עליה ? — שאל מוניה בצחוק — תמה אני עליך, דוקטור נכבד, שלא נתפקעה עור־התוף שבאזנך.

— סליחה, מר עפרון! — אמר מוריץ — אני אספר לך ראשון ראשון ואחרון אחרון... אפשר הגיע לידי ענין חשוב כזה — ואעבור עליו בשתיקה ?.. „דבר בעתו מה טוב" — כמו שאומר שלמה המלך ברומאן המפורסם שלו „משלי" — או „בעִנתו", כפי שאומר „מיירום המלמד" שלי, שמלמדני את הדרשה של „בר־מצוה".

לזכר מיירום המלמד התחילו ה„ילדים" לצחוק.

— אתה תראה „בריה" זו — פתח מוריץ בהתלהבות יתירה כשראה, שסוף־סוף עלה בידו לבדח את דעתה של רגינה ואף זו של מוניה ה„פילוסוף". — הוא דר בעיר ובא לכאן שלש פעמים בשבוע... כמובן, אינו אשם בדבר, שהיוצר עשה את חטמו חתיכות־חתיכות ושכח להדביק את החתיכה האחרונה, שנפלה בוודאי תחת כסא־הכבוד, והוא מדבר, רחמנא ליצלן, דרך החוטם... אבל כעין תשלום־גמול על חטמו הפגום חננו היוצר הרחמן בזקן מסולסל, ששערותיו המדובקות זו בזו ומלוכדות זו עם זו יורדות צמות־צמות דקות על החזה. ואמנו הזקנה, שאוהבת תלמידי־חכמים כפי שנוכחת על־פי רוזנקראנץ... ומוריץ התחיל פתאום לגמגם בלשונו ולהשתעל, כאילו מתוך שטף־לשונו גלה יותר מכפי הצורך — ובכן אמנו הזקנה משלמת לו בעד הדרשה יותר ממה שהוא מרויח במשך שנה שלמה... מובטחני, שכל ה„דרשה" לא באה אלא כדי שתהא לה הזדמנות להיטיב לו... ובכן... אבל הפעם שכחתי באמת מה נתכונתי לספר, חי נפשי...

— חדל! — קראה רגינה פתאם בכובד־ראש — ואם לאו — נפרד ממך לגמרי... אין אתה יודע את השעור...

— אל תכעסי, אחותי היקרה! — אמר מוריץ — אני שותק!..

בינתים נתקרבה החבורה הקטנה והעליזה אל גדר־הגן, שמתוך קרשיה הקלושים נראתה הגבעה הקטנה בשדה. הם התעכבו כאן כאילו רצו לחדש בזכרונם את המאורע, ורגינה אמרה:

— זוכרת אני את הדבר כאילו היה אתמול... הוי, מה ממהרות השנים לחלוף!

— גבעה זו היא גבעת־סופיה — הסביר מוניה להדוקטור — היא מכונה כך מפני שעליה עמדה חופתה של סוניה בת־דודתך בשעה שנישאה לאדולף דודנו.

— ומסלה זו, שהולכת מן הגבעה ומתפתלת ונבלעת ביער, נקראת מסלת־בוימגארטן — אמרה רגינה — לזכר מחנכו ומלמדו של אבינו... זה היה דוקטור־לפילוסופיה, שהזמין אבינו זקננו בפראנקפורט, ועתה הוא רב בגרמניה. הוא אהב — כך מספרים — לטייל במסלה זו, ולפיכך נקראה על שמו.

— הוא היה — הזדרז מוריץ להוסיף — ירא־שמים גדול, כפי שאומרים „אֶרְט־אָכְּס" גרמני, והיה מחנך, את אבינו „לתורה לחופה ולמעשים־טובים", כדי שיזכה לבינם טובים כמונו.

— בוימגארטן זה הוא שקבע את המנהג לזמר במקהלה את „שיר־המעלות" קודם

ברכת־המזון על־פי הנגון, שמצא כל־כך חן בעיניך – אמרה רגינה. – הוא הביא מפראנקפורט את טעמי־הנגינה, שנתחברו על־ידי חזן מפורסם. אבינו הזקן לא היה יושב לסעוד מימיו בלי „מנין" של יהודים; ובני הבית בצירוף „כלי־הקודש", שלא פסקו מעל שלחננו, היו ממלאים תמיד את ה„מנין" הדרוש... אבל – שנתה פתאם את קולה – מה יתן ומה יוסיף „חוסן שעבר"... נלך ונתור את הגן...

זה היה גן של פירות רחב ובו היו עצי תפוחים, אגסים, שזיפים ודובדבנים הרבה. הוא היה מוקף שדרה עגולה, שמשני עבריה, שהיו מכוונים כלפי דרך־המלך והשדה, היתה סוגה בעצי־שטים וצפצפות. גן זה תפש את שטח־האדמה שבין הבית והשדה והיה כעין המשך של גן־הירק, שהשתרע מאחורי הבנין הקטן, שהיה מכונה דרך־בדיחה בשם „אכסניה", מפני שהיה מזומן בעד אורחים ארעיים, שהיו באים להתלונן בצל־האחוזה, ועתה היה משמש מעון בשביל ה„ילדים".

הפרחים הלבנים של התפוחים כבר נבלו, הכוסות שנתעברו התחילו להתעגל ולהתגדל, מתחבאות בצניעות בין העלים. הדובדבנים טרם יתבשלו וכעינים אדומות היו מציצים מבין בדי האילנות הנמוכים. רגינה, שידעה את הגן לכל מוצאיו ומובאיו, היתה „מורה־דרך" לעפרון. שניהם התהלכו בשדרת־המעגל, ואף לפעמים נטו מדרך זו כדי להכנס לתוך אחת מן השדרות הצרות והקטנות, שפלסו את הגן באלכסון.

– הבה, אראה לכם מקום יפה – אמרה רגינה והצביעה על ספסל קטן, שעמד יחידי בין שלשה עצי־התפוחים, שבדיהם הארוכים ירדו על הארץ וראשיהם העגולים נעשו כעין סוכה טבעית לאותו ספסל. בדי־האילן התפרדו במקום אחד כמו בכוונה – כדי לתת אפשרות להכנס פנימה... כאן היה מקום לשנים, שיכלו להתבודד ולהתיחד כמוסים ומסותרים מעין־רואים.

הדוקטור עפרון העיר על דבר זה ורגינה השיבה:

– יש רגעים, שגם האחד רוצה להתבודד ומרגיש צורך להתיחד...

היא אמרה זאת בטון של כובד־ראש, שהפליא את עפרון. במקרה זכר פתאום את הנגון היהודי, שהשמיעה רגינה בליל־השבת, ושאל:

– מי הוא האדון מארקוס?... זה כמה פעמים שמעתי את שמו...

– זהו שאר־בשרה של זקנתנו – אמרה רגינה.

– והיכן הוא דר? – שאל עפרון, שהסקרנות הציקה לו הפעם, בעוד שתמיד היתה זרה לרוחו.

הוא המתין, שמוריץ יפרש ויסביר לו את הדבר על־פי דרכו. אבל מוריץ, שהריק את אוצר־מליצותיו עד תומו, שתק.

– איני יודעת – פתחה רגינה. – אם איני טועה, הוא בשווייציה...

שתיקה השתררה. עפרון עדיין לא ידע את הכל. צמאונו טרם יִתְרַוֶּה. אבל הוא נתבייש בסקרנותו הבלתי־נמוסית. מוחו היה תפוש מחשבות, עד שלא הרגיש בשעה שעזבו הכל את הפרדס ונכנסו לגן־הירק הסמוך. בזהירות הלכו מסביב לתלמי האבטיחים והקשואים כדי להגיע אל השדה.

– מי הוא ? – שאל עפרון את מוניה כיון שרגינה, שהלכה בראש, התרחקה מהם כברת־דרך – כלום סטודנט הוא ?

– לא ! – השיב מוניה בקצת רוגז, כאילו שאל עפרון מה ששאל שלא בחכמה – זהו איש כבן ארבעים ומעלה...

ועפרון ראה פתאום נגד עיניו גן־דירק גדול, שכל פרטיו התחילו למשוך את לבו. הזְּהָרות נזדקפו בגאוה מול השמש הלוהטת, כחיילים־זקיפים, ששומרים על הסדר ועל השלום. בין הפירות הירוקים והגדולים, שתלו בכבדות מעל הענפים המסובלים, עמדו כילדים עליזים ומחוסרי־דאגה פרחי שן־האריה, שהיו משתעשעים עם הפרפרים הלבנים. מאחורי גן־הירק השתרע השדה וכעין מחיצה טבעית ביניהם היה משמש אלון בודד, ויפה וגבוה. עיפים מן הדרך ישבו כל בני־החבורתנו לנוח תחת אלון זה. עפרון השתרע מלוא־קומתו תחת האלון והתמכר כולו להשפעת־הסביבה. לבו היה מלא על כל גדותיו תענוג מיוחד, שלא הרגיש כמוהו מימיו. כל העולם כולו נראה לו עתה כל־כך יפה נהדר, כאילו גלה בו פתאום אוצרות חדשים, שלא ראה תחלה. הכל צחק והתעלס, כאילו בא הקיץ הנצחי, שאין בו לא צער ולא מכאוב... עפרון לא יכול לגרוע את עיניו מן האלון היפה. ניכר היה, שמדי יום ביומו מטפלת בו יד־גנן מנוסה, שמגדע כל בד עקום וסניף פורץ־גדר ומספר במספרים את עליו הבלתי־מתאימים. דומה היה למיוחס גדול, שעזב את יער־האלונים, שבו לא ידעו אחיו להעריך אותו לפי כבודו, והלך להתבודד בשדה.

רגינה הרגישה בעפרון, שהוא מתענג על מראה האלון. ופתאום, כאילו נצנץ בה רעיון חדש, אמרה:

– זה עתה עלה במחשבתי לקרוא לאלון זה בשם „אלון־עפרון": הדוקטור שלנו „התאהב" בו...

– הודד ! – קראו הנערים פה אחד.

ו.

עפרון ורגינה נחו ביער על גבעה קטנה בין שני אֳרָנִים. רגינה שכבה על שטיח גדול, שהיה בו מקום בשביל עוד אדם אחד, אבל עפרון לא קרב אל השטיח ולא נגע בו, כאילו היתה האדמה, ששכבה עליה רגינה, אדמת־קודש. לאחר שפנה את הקרקע מן האזוב ומן הדרדרים פרש את הַשְׂכְּמָה שלו כעין מצע ושכב עליה. פניו היו מכוונים כלפי פניה של רגינה, שקראה באזניו „דף מרומאן" של זולא.

– שמא עיפה את ? – שאל עפרון ברחמים רבים, כרחם אָב על בתו. רגינה, כאילו המתינה להערתו זו, הפכה את הספר על דפיו הפתוחים, הניחה אותו על גבי השטיח ואחרי שהסירה מעל ערפה את שערותיה הפרועות, שירדו על פניה, אמרה:

– אם כן ספר דבר־מה, אדוני הדוקטור !

– זכרתי בלי משים את ה„דף מן הרומאן" שלי – פתח עפרון בצחוק.

– כלומר, את השדוך, שהציעו לפניך ושבסבתו באת לכאן – פירשה רגינה.

פניה הבהיקו. היא ידעה את כל הענין מפי סוניה, שכאשה פטפטנית לא יכלה לכבוש את הדבר בקרבה. אבל עד היום הזה לא שמעה על ענין זה אפילו מלה אחת מפי עפרון עצמו. היתה שתיקה.

– עלובות הן הכלות ממין זה! – פתח עפרון – איני יודע עלבון יותר גדול לעלמה. בא גבר מן החוץ, שאינה יודעת אותו מתמול שלשום, והוא נעשה חתנה וכעבור שבועים – בעלה.

– ועלובים הם גם הגברים ממין זה! – הוסיפה רגינה ונעצה בו את עיניה.

הוא נתאדם והסב את פניו לצד אחר.

– כן! – התחיל שוב בקול יותר רפה – אבל הגבר הוא הקונה, הבוחר, בעל־הברירה במקרים כאלה... מה שאין כן האשה. היא נהפכת, פשוט, לכלי, לסחורה, לדומם, שאין בו רוח־חיים. השקפה זו על מצב־העניינים נכנסת לתוך לבו של הגבר בלי משים ואין אפילו אחד, שלא יחטא בנידון זה... זכורני, כשנפטרתי מן המחותן, כמעט ששכחתי לברך את הכלה בברכת־הפרידה.

– הכיצד? – קראה רגינה בתמיה.

– מתוך פזור־הנפש... הדבר היה בערב־שבת, ואני רציתי לראות עוד גם את בית זקנתכם שבעיר ואין הייתי לדרכי. ופתאום בא הרכב ואמר, שהמרכבה רתומה... באותה שעה הרגשתי כאילו נגעה בי הסערה, שנשאה את אליהו הנביא השמימה במרכבת־אש... נבוך הייתי... בפזיזות נפטרתי מהם... בלי ספק, הייתי כמשוגע בעיניהם.

רגינה ועפרון התקרבו זו אל זה כמעט שלא ברצונם. שערותיה נגעו בשערותיו והם הרגישו זו את נשימתו של חברה...

– יש רגעים, שהאדם נעשה בהם כתינוק ממש... איזה כח דחה אותי לנסוע לכאן – ולא יכולתי להתגבר על התרגשותי.

– את סוניה לא ראית זה כמה! – אמרה רגינה כאילו רצתה להטות את השיחה אל ענין אחר.

עפרון שתק... הוא היה מאושר ברגע זה... הם היו כל־כך קרובים זה לזו עד שכל אחד מהם שמע כמעט את דפיקות־לבו של חברו...

פתאום נשמע קול חצוצרה. בבי הקטן בשר את דבר־בואו על־ידי חצוצרה, שקבל במתנה מאמו הזקנה...

הם הסתכלו מאחוריהם וראו את הנערים, שהתקרבו אליהם מעט־מעט. במרחק ידוע מאחיו התהלך מוריץ, משנן בקול את ה„כרונולוגיה". מוניה, שהטיל את השכמה על כתפו הימנית ואָצל לפניו בטוי של עצבות, התחפש ל„האמלט", גבור המחזה שהיה קורא בזמן האחרון. בחשיבות מעושה, כדי לבדח את הדעת, התקרב בצעדים מדודים אל רגינה, כמשחק, וְהִקְלִים:

אֶת אָדָם־הַהַחְלָטָה תְּגָרֵשׁ חִוֶּרֶת־הַמַּחֲשָׁבָה
וְיִרְחַק הַשֵּׂכֶל אֶת צַעֲדֵי הַמַּעֲשִׂים
וּמִפָּעֳלֵי בְּנֵי־הָאָדָם,

אוֹפֶלְיָה הַיְפֵהפִיָה!
הִתְפַּלְּלִי בַּעֲדִי וּבַקְּשִׁי רַחֲמִים
עַל כָּל עֲוֹנוֹתַי!..

– רואה אני בכם – אמר עפרון – כלומר בך, מרת רגינה, ובאחיך, כשרון של משחקים, והייתי מציע לפניכם, שתציגו מחזה קטן על הבמה...

רעיון זה הכניס רוח חיים ועליצות לתוך לבותיהם של הנערים. מוריץ זרה הלאה את ספר־ההיסטוריה, וכשפנה אל הדוקטור קרא:

– זהו רעיון נפלא! אני אקבל על עצמו תפקיד קומי, כגון זה של שדכן או חזן...

– מפני־מה דוקא מחזה יהודי? – שאלה רגינה – אולי נציג מחזה גרמני לא־גדול. כאן, באחוזה, היינו עורכים דברים כאלה בגרמנית לא אחת ושתים...

– לא! מחזה יהודי, ז'ארגוני! – עמד מוריץ על דעתו. – האין זאת, אדוני הדוקטור?

– אבל איך נעשה זאת? – שאל מוניה המתון – הרי צריך לנסוע העירה ולקנות דבר־מה... כאן אין שום דבר...

– אמנם, צריך יהיה להתעסק בזה! – סיימה רגינה – ועתה בבקשה מכם להרגע קצת... "אני אקרא את הרומאן שלי" – הוסיפה בצחוק, מחקה את הטון של ה"כלה המשכלת" במחזה מפורסם אחד.

ז.

היה ערב תשעה־באב.

הסעודה המפסקת עברה בשתיקה ובחשיבות עשויה. הכל הרגישו, שצריך להתעטף בטלית של עצבות, אף על פי שהעצבות לא יצאה מן הלב. כי הכל היה עשוי בכוונה להרבות עצבות זו ושלא לתת לה להסתלק: המאכלים היו פשוטים; היין לא שמח את הלב והפירות לא הביאו לידי עליצות, כמו שהיה הדבר נוהג בשאר הימים. ומרת מרגלית דקה ומצאה, שאף הבריאה משתתפת באבל־הלאומי: בטבע הושלך הס, אופקי המערב לא התלבש בשלל־צבעים לקבלת פני החמה השוקעת, כדרכו בקיץ, והאילנות עמדו בלי נוע כאילו הקשיבו לאיזה דבר... הצפרים נחבאו בקיניהן... הכל היה מבשר את הסער, העתיד לבוא בלילה.

הגברים, כלומר עפרון ואחיה של רגינה, שמו את פעמיהם לבית־הכנסת מיד אחר הסעודה. הם ידעו, שכך רצונה של בעלת־הבית, וקבלו אותו עליהם כגזרה, שאין מהרהרים אחריה. בית־הכנסת עדיין היה ריק. השמש־החזן עשה את ההכנות הנצרכות לקריאת ה"קינות": בעזרת השומר הפך את העמודים וחברם זה בזה על הרצפה, כדי שיהיו משמשים ספסלים נמוכים, הואיל והישיבה הרגילה אסורה בתשעה־באב; הוציא מן הארון את ה"קינות" וסדרן על הבימה, קנח את הרצפה, שלא תטנף את הפוזמקאות, הסיר את הפרוכת הלבנה מעל גבי ארון־הקודש והחליפה בשחורה, וכיוצא בזה. הוא עשה את מלאכתו בכעס ואי־רצון, מפני שידע מראש, שבערב זה ימררו המתפללים את חייו בקוצים, שהם קולעים תמיד אל הזקן הארוך שלו ואל קפוטתו מאחוריו: מנהג ישן־נושן

הוא זה· שבא, כפי הנראה, להכניס מעט שמחה לתוך ה„אבלות" ולמנוע ממנה, שתשלוט בבני־אדם לאורך־ימים...

המתפללים הקבועים התחילו מתאספים. כולם היו מלובשים בגדי־חול וניכר היה על פניהם, שבאו שלא ברצון, כאילו הרגיזו אותם פתאום מעסקיהם הרגילים ועוררום לקיים איזו מצוה מאונס... אורח אחד „נדב" להפצרתו של אחד מ„בעלי־הבתים", תפלת־מעריב והכניס־לתוך הנגונים אותה העצבות המקובלת על־פי המסורת, שמשמשת כעין פתיחה ל„איכה" ול„קינות". איזה אברך משכיל ו„מושלם בכל המעלות", שהיה גם בעל־קריאה בבית־הכנסת, אמר „איכה"... השמש קרא את הקינות ונתן כמה פעמים את קולו בבכי מסתכל בעינים זולגות דמעות במתפללים ומתחנן לסייע לו בבכיתו. אבל איש לא בא, לעזרתו...

בשעמום בלב ורעב בקיבה חזרו עפרון וה„ילדים" הביתה. האם הזקנה נתיחדה בחדרה וסיימה את אמירת הקינות, ואיש לא העיז להפריע אותה... סוניה ורגינה התהלכו בגן שלובות־זרוע, בלי דעת מה לעשות... הן שמחו לקראת ה„גברים" שבאו, אבל הגעגועים אחר פת־ערבית וקהוה וחלב, שענו את ה„גברים", הטביעו על פניהם עייפות ואפּתיה.

בבי הקטן לא בא בחשבון, כמובן. הוא נכנס לחדר־הבשול לשבור את רעבונו.

– צריך האדם לשלוט ברוחו שעות אחדות! – אמרה רגינה בצחוק קל.

– הרי התרינו בך, שמוכרחת תהיה לקבל עליך עול מלכות־שמים בביתה של זקנתנו – התלוצץ מוריץ.

עפרון נתאדם שלא ברצונו.

– הבה, דוקטורכן, אשיר לך את שיריך החביבים, כדי לנחמך – אמרה רגינה.

תוך־כדי־דבור נכנסו אל תוך סוכת־הגן. אבל אי־המנוחה, ששררה בגן, שכאילו הרגיש בקרבת־הסער, הכריחתם להחבא בבית.

הבוקר של תשעה־באב היה לח ומעונן... כשיצא עפרון בשעה מוקדמת אל המרפסת הרגיש את הלחלוחית של הגשם, שירד בלילה. על השלחן חסרה פת־שחרית, שהיתה עליו בכל שאר הימים. ידה של השפחה לא נגעה בו עדיין והעלים והעשבים, שהשיל הרוח בלילה, היו מונחים עליו ועל הרצפה. היריעה היתה לחה ורטובה, ומתנפנפת היתה כמפרש בפני הרוח. האילנות היו זרועים טפות־גשם, שירדו כעגילים מעל הפרחים והעלים או רכבו כחרוזי־מרגליות על גבי הבדים הדקים. עפרון היה רעב וצמא... האויר הלח והקריר קצת, בצירוף ההכרה, שמוכרח יהיה להתענות שלא ברצונו, הגביר את תאבון־האכילה יותר ויותר. את טיולו הרגיל מסביב לגן טייל הפעם בזריזות יתרה. אליו נטפל בבי הקטן. עיניו היו מלאות לפלוף, פניו עדיין לא רוחצו במים וכותנתו לא פרופה. והוא כפץ לקראת עפרון כאילו נתכוון למסור לו סוד חשוב:

– גם היום לא יתנו לאכול! – אמר כמעט בעצבות. – הארוחה תהיה רק בשעה

השביעית בערב. אבל – הוסיף – מובטחני, שרגינה הכינה דבר־מה מאתמול ובלי ספק תתן גם לך. כמובן – סיים בבי בתמימות – אסור לאכול בבית סבתא, וכדי שלא לצערה לא נספר לה כלום.

כשעברו על יד מעון־הילדים נשמעו קולותיהם של מוניה ומוריץ, שגערו בבבי על שלא נטל את ידיו ואת פניו.

– בתשעה־באב אסור לרחוץ את הפנים – נשמע קולה של רגינה, שהיה בו ספק צחוק, ספק גאוה על בקיאותה בדיני „שולחן־ערוך". היא נראתה בחלון־חדרה ושערותיה הפרועות העידו, שזה עתה קמה ממטתה. – האין זאת, אדוני הדוקטור ? – שאלה את עפרון.

ורעיון מוזר חלף פתאום במוחו של עפרון: „אני אָצוּם". ורעיון זה הכניס שמחה מיוחדת לתוך לבו. איש לא יאמין, כמובן, שהוא צם כל היום, וזה יהיה מעין קרבן, שיקריב בחשאי... אבל למי יקריב קרבן זה ?.. מי מבקשו מידו ? – עפרון לא השתדל לפתור שאלה זו...

יום־הצום הקשה והמשעמם היה ארוך ביותר. כל בני־הבית, חוץ ממרת מרגלית, הרגישו מעין אותה כפילות נפשית, שמרגיש האדם בין אבלים, כשסבת־האבל אינה נוגעת ישר ללבו ואף־על־פי־כן מוכרח הוא לקבל על עצמו עול מעשים שונים, ספק מאונס, ספק מתוך הרגשת חובה נימוסית, אבל הרגשה, שמפעפעת ומחלחלת באיזו פנה חבויה שבנשמה... הכל הרגישו, שצריך וכדאי להתאבל, אבל זה היה רגש מדולדל ופגום, שלא היה מוכשר להביא לידי מעשים מקבילים... ובאותה שעה נתבייש כל אחד ואחד לחיות חיי־יום־יום הרגילים שלו עם התענוגים המצויים. וכל זה גרם ליחס של צביעות, שלא עזב את האנשים כל היום...

עפרון התבודד כל היום, משתמט בכוונה מחברת הילדים. הוא תעה ביער ובשדה, שכב תחת האַלון, נתיחד בחדרו על־גבי הדרגש והשתדל, כדרכו תמיד, לתת דין וחשבון לעצמו ממצב־נפשו, שהיה לו בלתי־ברור...

נטו צללי־ערב. מערב־הרקיע התלבש בשללי־צבעים... השמש שקעה ואיש לא הצטער על זה הפעם... בבית־הכנסת מהרו להתפלל „מעריב", ואף בבית ערכו את השלחן בזריזות.

– כיצד עבר עליך הצום ? – פנתה רגינה אל עפרון בקצת לצון.

– לא קשֶה ביותר ! – השיב עפרון בכובד־ראש.

הטון של דבריו הפליא את מוניה ומוריץ, שמתוך תשובתו ראו שאמת בפיו.

מרת מרגלית העיפה עליו מבט של תודה.

ח.

המחזה היה ערוך.

עפרון המחבר מלא את ידי מוריץ – שהיה מחונן, כאחותו רגינה, בכשרון אמתי–

לקרוא אותו במעמד־המשחקים, כשנתאספו במעון ה„ילדים", כלומר באחד משני החדרים המיוחדים, שהוקצו בשביל רגינה ואחיה.

מספר הנפשות היה ששה. מוריץ צריך היה למלא שלשה תפקידים: של הכלה, של הגוברנאנטית ושל המחותן. מוניה היה החתן ורגינה – השדכן; כך רצתה: היא היתה בקיאה בלשון היהודית־האשכנזית. המחבר צייר את תמונת השדכן לכל פרטיה ודקדוקיה של המסורת הקדושה, ואת הדברים הנוגעים לה במחזה כתב בהבה יתרה, גם תבל את דברי השדכן ב„מילי דבדיחותא" ובמאמרי חז"ל.

התוכן היה פשוט: החתן – מכּס הקלאסי – בא לראות את הכלה – הנדל בת ר' צדוק המיוחס, ונלכד באהבתה של הגוב־נאנטית החצופה, לגודל הותו של השדכן מנחם־מנדיל, שלא נשאר לו כלום אלא לעורר בסוף המחזה תאניה על הדור הצעיר, שרוצה דוקא ב„אהבה" ואינו שם לב לא ליחוס־אבות ולא ליחוס־ממון...

המחזה מצא חן בעיני המשחקים... מוריץ רקד ופזז מתוך שמחה על שנפל בחלקו ללבוש שתי פעמים שמלות־נשים... וכבר חשב אחד לאחר את כל תשמישי ה„טואלט". נמנו וגמרו לקחת בחשאי את הפאה הנכרית הישנה של האם הזקנה, שאינה משתמשת בה עוד, ולשאול מן המבשלת את בגדי־השבת שלה. גם רגינה הבטיחה לנדב דבר־מה ומחליפת בגדיה הישנים... רק בבי הקטן היה מתמרמר על ששכחו אותו ולא השאירו בשבילו שום דבר. רגינה מצאה לנחוץ להוסיף עוד דברים אחדים מהרהורי־לבה בתפקידה ולעשותו יותר חריף וממולח. כמובן, לא התנגד המחבר להסגת־גבולו ומלא את רצונה בחשק גדול. לסוף החליטו לשמוד את הדבר „בסוד", עד בוא יום הגדול של החזיון, שסבעו אותו במוצאי שבת־נחמו. וכדי שלא יגלה בבי את ה„סוד" הבטיחו לפיים אותו בתפקיד של שומר־הסף... בבי נתמלא שמחה והבטיח ב„תקיעת־כף" לטמון את הדבר בחובו.

ט.

עפרון ישב תחת האלון והרהר:

„מחר, מחר יצא בבוקר השכם אל הגן... הוא יאמר לרגינה:

– רגינה, מדוע פניך כה נזעמים?

ורגינה תפרוץ בדמעות ותחבק את צואריו:

– כלום אינך רואה, שנפשי עורגת אליך?..

תחת האלון שכב עפרון והרהר:

„... מחר יצא השדה לפנות ערב...

– אתה אוהב את הבדידות! – תאמר רגינה – אני הפרעתי את מנוחתך!

– לא! – ישיב עפרון – אהבתי את הבדידות, אבל יש דבר, שאני אוהב עוד יותר.

...לא... לא... הוא לא יאמר כך!

הוא לא יגלה לה את לבו... הוא לא ישא את השם המפורש „אהבתיך" על שפתיו מעולם... הוא רוצה למשול בה ממשלה בלתי־מוגבלת, הוא רוצה, שתכּנע מלפניו.

הוא יפיל עליה שנה היפנוטית והיא תהיה בידו כחומר ביד היוצר. הוא ישאל את פיה בחלום ולא בהקיץ, ואם תסרב לו, לא תעלוב, לכל הפחות, את אהבתו־העצמית. היא תשכח מה שעבר עליה בחלום!

– רגינה, אני אוהב אותך... כלום אוהבת גם את אותי?

– לא! – משיבה רגינה.

ופתאום היא קופצת ממקומה: „הוי! אני לא ישנתי כלל... עשיתי את עצמי כאילו אני ישנה, כדי לרמות אותך! אני אוהבת אותך... אהבה עזה ונצחת...

תחת האלון שכב עפרון והרהר:

„מחר, מחר..."

י.

חדר־האוכל הגדול נהפך לאולם של תיאטרון. פרגוד גבוה ורחב היה למחיצה בין האולם ובין הבמה הקטנה, והחדר הסמוך היה משמש תא למשחקים.

על־פי הזמנות שבעל־פה באו לראות במחזה שכנים אחדים, על־פי רוב נשים וטף. גם הרכב והגנן והשומר – נוצרים מביני־ז'אַרגון – לא נעדרו בחרכי הדלתות והחלונות...

כשהופיע השדכן מנחם־מנדיל על הבמה מלובש קפוטה ארוכה וחגור אזור בעל־ציציות, וזקנו שחור ומסולסל, ופאותיו ארוכות, ועל ראשו ממעל ליאַרמולקה חבושה מצנפת של קטיפה, – עבר בין הרואים כעין גל של התרגשות. איש לא האמין, שזוהי רגינה, וכשנודע להם הדבר מפי מרת מרגלית, החליטו, שאך „מזיק" כרגינה מוכשר להתחפש באופן כזה. הכל, מהלוכה ותנועותיה עד גון לשונה, היה משונה עד שלא להכיר.

מכּס היה מתון ואריסטוקראטי יותר מדי. זקנו השחור, שהדביק אל סנטרו, אצל לו חשיבות יתרה, עד שלא היה מוכשר לעשות „מעשה־קונדס" ולהוליך שולל את השדכן. אבל מה שחִסֵר מוניה מִלֵא, מוריץ, שהיה מצוין בשלשת תפקידיו גם יחד. הוא בדק את שמלותיה של המבשלת ומצא, שהן אינן הולמות אותו, ועל־כן בכר עליהן את בגדי בתה, עלמה בת י"ש, שהיתה באה לפעמים מן העיר כדי לסייע לאמה. מן ה„מחותן" נתגלגל ב„כלה" וממנה – ב„גוברנאנטית". בת לאבות חסידים ויראי־שמים, ביישנית וצנועה, מגוחכת וכבדת־תנועה נתהפכה פתאום ל„גוברנאנטית" חצופה, מהירה ופטפטנית, שפרשה רשת למכּס בעל העינים החולמות והזקן השחור והמחודד...

בּבי – שומר־הסף – הבליט כשרון מצוין של מימיקה ותנועה, אבל לא הכיר את מקומו בביתו של חסיד כר' צדוק המיוחס, שזקנו וציציות־טליתו ירדו על־פי מדותיו ושהיה מנשק את המזוזה בבואו ובצאתו... מורגש היה, ששומר־הסף מיותר הוא כאן לגמרי ושהעמידו אותו על משמרתו רק כדי שלא ילך בטל. וכדי להפריע עוד יותר את ההרמוניה לבש מתוך עקשנות דוקא את בגדי־השרד של הרכב...

רגינה ברוב כשרונה עברה בשלום על כל המכשולים – חסרונותיו של המחזה: היא הותה מוסיפה נופך משלה במקום שהיתה מרגשת חתחתים והדורים...

רעם של מחיאת־כפים הרעיש את האולם כשהתמרמר השדכן ושפך קיתון של

דברי־מוסר על הצעירים של עכשיו. רגינה קבלה זר־פרחים מאחת מן השכנות. כמובן, היה יצוק על כל הדבר הזה חותם של עליזות, של צחוק וקלות־דעת.

העוקץ שבמחזה היה בולט די והותר. כשנגמר החזיון וכשהיו בני־המשפחה מסובים לפת־ערבית אמרה סוניה:

— מוריץ הפריז קצת על המדה. מצד אחד אי־אפשר שתהא הכלה כל־כך מכוערת ופתיה, ומצד שני היתה הגוברנאנטית משכלת ומפותחת ביותר...

— מה לעשות? — השיבה רגינה בטון של התנצלות — כך היה רצונו של המחבר. והמחבר צחק בהשאי.

יא.

אותו יום — יום של ענויים היה בשביל עפרון. הוא קם בבוקר שמח וטוב־לב. פרצופה של רגינה, שלוה אותו ביום ובלילה. בחלום ובהקיץ, רחף לנגד עיניו, ויחד עם שמש־הקיץ הצוהלת הכניס בלבו חדות־חיים בלתי־אמצעית, שנובעת ממעמקי־הנפש, כמעין ממחבא־האדמה, בלי שאדם יודע מאין וכיצד הוא בא.

רגינה לא היתה בבית. בלי שהגידה לאיש תחלה קמה בעלות השחר והלכה השדה אל הקוצרים. עפרון שמע על קציר זה הרבה, אבל לא חזה מראש, שזה יהיה יום של פורענות בשבילו.

בשעת ארוחת־הבוקר נפקד מקומה של רגינה. מתוך שלות־רוחה של מרת מרגלית ניכר היה, שהיא ידעה את הדבר תחלה ושברשותה עשתה רגינה מה שעשתה. בָּבִי כעס, התמרמר ובכה על שעזבתו רגינה, וכמנהגו הגיש את „עצומותיו" לפני כל בני־הבית, שבכללם היה גם הדוקטור עפרון:

— מוכרח אני להגיד — אמר בבי, שהיה לפעמים משתמש בבטויים של גדולים — שרגינה היא רעת־לב. מה היה מזיק לה אילו הייתי הולך עמה גם אני?

זו היתה אותה השאלה ממש, ששאל עפרון את נפשו, וכתינוק הלז התמרמר וכעס אף הוא.

אחרי סעודת־הבוקר נטפלו מוניה ומוריץ לעפרון ושלשתם הלכו היערה. כאילו הרגישו בצערו של עפרון השתדלו לבדה את דעתו וספרו לו דברים מדברים שונים על חייהם בכרך ועל קורותיו של זקנם המנוח. כל הַדברים האלה קבלו בדמיונו של עפרון צורה אחרת משהיתה להם במציאות. דמיונו שוה עליהם הוד של קסם מיוחד ולבו, שהיה מלא אהבה, נעשה כעין נרתיק של מכשף, שהיה בורא „יש מאין" במהירות שאין כמוה. ובכל הדברים האלה שמע את קול רגינה, הרגיש את נשימתה, ראה את בת־הצחוק שלה, כאילו היא היתה הציר, שעליה סבב הכל.

מוניה ספר ומוריץ הכניס מזמן לזמן לתוך הספור אחת מהערותיו השנונות: אביהם הזקן היו לו, מלבד אחוזה זו, עוד שתי אחוזות, שמכרן בשנים האחרונות לשנות־חייו הוא היה בעל מזג רך וטוב־לב והאמין לכל בני־אדם, ובפרט לאלה, שידעו למצוא חן בעיניו באדיקות ויראת־שמים, — מדות, שהיה מכבד מאד. כמובן, לא חסרו בני־אדם, שידעו להתחפש ולהשתמש לטובתם בחולשתו זו. משרתיו הוליכו אותו שולל ופתוהו

להשקיע מעותיו בענינים, ששכרם יצא בהפסדם. חוץ מזה לא ידעו משרתיו ופקידיו פרק בהלכות־מסחר: הוא היה מרים אותם מאשפות בית־המדרש ומאהלי־תורה. זה היה מעין ערבוב של מלכות־שמים ודרך־ארץ, – שתי רשויות, שהן צרות זו לזו... עתה נפל הבנין. כעין פליטת־העבר נשארו עוד הרב ר' נתן והמשגיח אריה־ליב. הראשון היה רב בעיירה קטנה וידע לרכוש אמון־לב על־ידי תמימותו המעושה ואדיקותו הנפרזה. השני היה „חוזר" אצל „רבי" של חסידים וידע את האומנות ל„הרעיש עולמות" בשעת־התפלה ולהטיף בשפתותיו צוף־דבש־אמרי־נועם. זה האחרון הוא שועל ערום ועיט צבוע: בשעה שהיה מתעטף בטלית של יראת־חטא לפני האב, היה קורץ בעיניו ומסביר פנים להבנים, – זה הדור הצעיר, שהלך וגדל וסוף־סוף יירש את מקום הזקנים... הבנים וגם האם הזקנה עמדו על סוף דעתו והם שונאים אותו, אבל אינם רוצים לדחותו ממשמרתו, מפני כבודו של המנוח.

– מוניה ומוריץ נכנסו עם עפרון לבית־עץ נמוך ומכוסה תבן, כצריפי־האכרים. כאן דר חוכר יהודי עם משפחתו הגדולה, שקבלו את האורחים הנעלים בכבוד גדול והיו מאושרים כשטעמו מן הדבש הרענן, שהוציאו מן הכוורת שלהם. אף חוכר זה היה אחת מאותן הבריות, שהרים מרגלית המנוח מאשפות. להריק אושר מסביב ולראות רק פנים צוהלות – זו היתה משאת־נפשו של המנוח.

בשדרה המוליכה מן השדה אל האחוזה נראתה כנופיה של נשים, שהלכו זוגות־זוגות, וזרי־עשבים מכתירות את ראשיהן, והחרמשים בידיהן. בראשן הלכה רגינה. את הסינר הלבן שלה כרכה והפכה אותו למטפחת־ראש עגולה, כדרך הקוצרות, שהסינר הוא להן כעין תרים בפני קרני־השמש. כתונת־חבר הנמוכה חשפה את צוארה וקצת מכתפיה, שענדה עליהן זר של פרחי שן־הארי הצהובים ושל הדגניות הכחולות, ומתחת לשולי שמלתה שנפשלו נראו הפוזמקאות הלבנות. פניה היו אדומים ומלאי־אורה והיו כעין נוגה־נגדה של השמש השוקעת...

– רגינה! – קראו כמעט פה אחד כל בני־הבית, שלא יכלו לכבוש את רגשי־ההתפעלות מפני יפיה המזהיר... כל המשרתים והפועלים שבאחוזה נתקבצו כולם, כמנהגם מדי שנה בשנה, לראות בתהלוכת־הקוצרות, שקסם רגינה שוה עליו השנה הוד והדר מיוחדים. שתי קוצרות, הויתר חשובות, נגשו לפני מרת מרגלית ואחר שנשקו את ידה הניחו לרגליה זר־פרחים גדול...

רגינה נסתלקה למעונה כדי להחליף את בגדיה: הרגישה בדבר, שאמה הזקנה אפשר שתראה חוסר־צניעות בתלבשתה הכפרית.

יום הקציר היה מעין חג באחוזה. מן הכפרים הסמוכים באו אכרים ואכרות, שמרת מרגלית הכינה בשבילם משתה גדול תחת כפת הרקיע. היו מדלגים ומרקדים, וה„הרמוניקה" היתה מנגנת עד בוא היום... על המרפסת ישבו בני־הבית, התענגו במחזה ושתו טה...

דרך הגן עברו שתי צועניות והתעכבו לפני המרפסת.

– מטרונה יקרה! – פנתה הזקנה שבהן אל רגינה – נחזה לך עתידות בקלפים

או על כף־היד... נגיד מה שיהיה ברבות הימים... אם צפויה לך נסיעה, ומי יהיה בחיר־לבך, רצוי־נפשך...

— יודעת אני — אמרה רגינה. — צוענית אחת נבאה לי היום בשדה.

והיא פנתה אל המסובים ואמרה ספק בצחוק, ספק בכובד־ראש:

— הגידה לי, שחתני יהיה בלונדין בעל שפם צהוב...

הכוס, שהיתה בידי עפרון התחילה רועדת, והוא כבש בקרקע את פניו שנתאדמו.

רגינה המשיכה את דבריה, וכאילו בהיסח־הדעת העיפה עליו את מבטה פעם בפעם בלי חמלה, כדי לענותו.

— הגידה לי, שעיניו תהיינה כחולות, כ„וואלט בובני".

כדי להחלץ מיסורי־גיהנום אלה פנה עפרון אל מוריץ ואמר:

— נו, מה נשמע בדבר הדרשה שלך?

גם מוריץ הרגיש, כפי הנראה, שצריך להטות את השיחה לענין אחר. ובכן העמיד פנים כאילו הוא חובש בית־המדרש, נתעוה העויה של בחור־ישיבה, פשק בוהן ידו הימנית המכווצת ופתח בנגון של גמ־רא: „...מאי טעמא? אמר רבה בר רב הונא: חייב אדם למשמש בתפלין בכל שעה, קל וחומר מציץ, ומה ציץ, שאין בו אלא אזכרה אחת, אמרה תורה: ‚והיה על מצחו תמיד', שלא תסיח דעתך ממנו, תפלין, שיש בהן אזכרות הרבה, על אחת וכמה וכמה"...

— הס! הס! — קראה רגינה — השאירה־נא דברימה גם למחר...

— זוהי מעין רפיטיציה קטנה! — השיב מוריץ מתוך כובד־ראש מלאכותי. וכאילו רצה להראות לעפרון, שרק בשבילו „שנה את טעמו", קרב אליו וכאדם, שמוסר סוד לחברו, לחש באזניו, אבל באופן שכל בני־הבית יכלו לשמוע את הלחש:

— „אמר רבה בר רב הונא: חייב אדם!"...

יב.

כשהיתה רגינה מספרת על חייה בכרך היה עפרון מרגיש כעין כאב בלבו. כפי הנראה, היתה רגינה מרגשת בזה ולפעמים היתה מספרת עליהם בכוונה, כדי לקנטרו... עפרון אהב את הכרך הגדול כמו שאהב את הנשים, את הזהב, את האבנים הטובות, את החטא, אבל הוא לא ידע ולא הכיר מעולם את הכרך הכרה גמורה ולא נתקרב אליו קרבה יתרה, כמו שלא ידע ולא הכיר אלא מרחוק את הנשים, את הזהב, את האבנים הטובות, את החטא... כל הדברים האלה היו מגרים את עצביו וממלאים את לבו געגועים ומאווים בלתי־מסומנים... וכיון שהיתה רגינה מספרת על הצעירים השונים, שמבקרים את ביתם ושמחזרים אחריה, היתה הקנאה אוכלת את לבו של עפרון בסתר. הוא ראה את עצמו קטן ודל לגבי אותם המאושרים, שאהבו — כך נדמה לו — את רגינה אהבה עזה...

הבית, שבו דרה רגינה — כך ראה בדמיונו — עומד בטבור העיר. מקטן ועד גדול יודעים אותה. כשהיא עוברת בחוץ מתעכבים עוברי־דרך ומתעגנים על יפיה. השכנים שבחצר שולחים לה מרחוק נשיקות־פה אויריות כשהיא אך נגשת אל החלון. על שלחנה

בהדר־המטות מוצאת היא מדי בוקר ובוקר זרי־פרחים ושליח בית־הדוהר מביא לה מדי ערב בערב מכתבי־אהבה בלי מספר.

כך היה עפרון מהרהר כשהיה שוכב תחת האַלון.

יג.

פעם אחת, כשהתהלך עפרון בבוקר בגן, ראה את רגינה כשהא יושבת על ספסל בקצה השדרה, סמוך לעצי־התפוחים החביבים עליה.

זו היתה הפעם הראשונה, שראה אותה יחידית לגמרי...

היא היתה שקועה במחשבותיה והוא נתירא להפריע אותה, ורק לאחר שעבר פעם ושתים לפניה נתעכב וישב על אותו ספסל...

– מפני־מה אַתְּ, מרת רגינה, כל־כך עצובה? – שאל עפרון בקול רך.

– כלום אפשר להיות שמחה תמיד? – השיבה רגינה.

„אהבתיך, רגינה, בשעה שאַת עצובה ומלאת־מחשבות... יפית בשעה שלבך טוב עליך, אבל יפיפית שבעתים בשעה שהעצב מעיב את פניך" – חשב עפרון ונתכוון לומר לה את הדברים האלה, אבל אמר:

– כלום קבלת איזו בשורה לא־טובה?

– לא! – השיבה רגינה. ועפרון הבין, שלא מחכמה שאל את שאלתו.

הוא הסתכל בה בעינים עורגות. היא היתה כל־כך יפה ונחמדה ברגע זה! כבת־היער היתה, שקמה זה עתה משנתה. שערותיה פרועות ומכוסות טל־אורות, לחייה אדומות אודם זך וריח העשבים והאילנות המלבלבים נודף ממנה. ה„פיניואר", שעטף אותה מצווארה עד כפות־רגליה, נדמה ככתונת עשויה מכחול־הרקיע, שכסה באופן פרימיטיבי גוף ערום ורענן כדי להסתירו מעין־אדם חומדת... היא היתה בעיניו כפרפר נחמד: עוד מעט, עוד מעט – ותפרש את כנפיה דכחולות וערומה וחשופה תדאה באויר...

– רגינה! – נשמע פתאום מרחוק קולו של בבי.

– הנני! – השיבה רגינה בקול־רם אחר ששמה את כפיה על פיה בצורת שפופרת...

זו היתה שוב רגינה העליזה, הצוהלת, המהתלת. היא קפצה ממקומה ורצה לקראת אחיה...

ועפרון נשאר על מקומו כאשם וכמבויש.

יד.

בא יום־הדרשה.

עלה מרפסת העמידו שני שלחנות: אחד ארוך בשביל הגברים ואחד קצר בשביל הנשים.

הבית היה מואר אור בהיר ומזהיר בזוהר־החג. בני־הבית וכל הנלוים עליהם היו מלובשים בגדי יום־טוב ומוריק, חתן־השמחה, נהג סלסול וחשיבות בעצמו.

אחר תפלת־מנחה, שהתפללו בבית־הכנסת ושהשתתפו בה הרב ר' נתן והמשגיח אריה־ליב, שבאו מן העיר, נגשה מרת מרגלית אל חתן־השמחה ובמעמד בני־הבית שלשלה לתוך ידו שעון של זהב.

— זהו השעון של אביך־זקנך — אמרה בחשיבות. — הלואי שתהיה יהודי כשר וירא־שמים כמוהו!

זה היה רגע חשוב מאד, ומוריץ ידע לשמור על המתינות הראויה לו ברגע כזה.

האורחים המועטים לא אחרו לבוא בשעה המיועדת. כולם היו אנשים באים בימים, יהודים בעלי צורה. רובם — קיצנים, שבאו עם נשיהם — נשים מעבר לגבול הארבעים, שלא הקפידו על מלבושיהן ביותר, - ומעוטם — „כלי־קודש", שאי־אפשר, שיפקד מקומם בסעודת־מצוה.

עפרון, מוניה ומוריץ עמדו בקרן זוית והיו מתבדחים ומעירים הערות של התולים על חשבון האורחים. ביחוד היה המשגיח, אריה־ליב, מטרה לחציו של מוריץ, שלמרות השתדלותו להתעטף בטלית של רצינות וכובד־ראש, היה פורץ גדר לפעמים ומוציא בדיחה או התול מאשפתו... אריה־ליב רצה לאצול לסעודה זו מאותו הזיו והזוהר, שראה בחיי המנוח, והיה מקפיד על ה„צרמוניות" השונות. אבל מוריץ ומוניה, שידעו את אהבת־החונף שלו ואת השתדלותו לצאת ידי כל הדעות, חמדו לצון לו. גם רגינה, שהיתה עסוקה בקבלת פני האורחים ובעריכת השלחן, לא יכלה להתאפק והיתה פולטת מזמן לזמן הערה שנונה על חשבונו ולוחשת אותה באזניהם של עפרון ושל אחיה.

כאילו הרגיש אריה־ליב, שאין לב הילדים טוב לו, השתדל לכרות ברית־שלום עם הדוקטור עפרון, אחר שראה את הכבוד, שחלקו לו הילדים, ואת ההשפעה, שהיתה לו עליהם.

הוא קדם את פניו ב„ברכת שלום־עליכם רחבה" וכשהחליק את זקנו אמר:

—מובטחני, שאילמלי התהלך בקרבנו המנוח, עליו השלום, היה כל הדבר הזה מקבל צורה אחרת לגמרי...

הוא ידע לכוון את המלה בשעתה, ופני הילדים קבלו חשיבות מיוחדת.

אם בא דבר זה למוריץ מתוך רצונו לנהוג מנהג־כבוד באמו־זקנתו, או קדושת־היום השפיעה עליו,—בין כך ובין כך והוא היה על־פי רוב מתון ברוחו ובמנהגיו.

לאחר שברך ר' נתן על הלחם פתח מוריץ בדרשה. הוא היה זהיר שלא לחלל את חשיבות־הרגע על־ידי מעשה או תנועה של קלות־דעת והקפיד על אופן־ההרצאה ואף על גון קולו, שלא ישתנו מן הראוי ומן הנאות. המלמד ר' מאיר, או, כמו שקראו לו, ר' מיירום, נעץ את שתי עיניו בתלמידו, סמך את ידיו על השלחן וסלסל בתלתלי־זקנו. במדה שזקנו הלך הלוך והתקרב אל מרכז השלחן, היו המפה והכלים שעליה מתקרבים אל קצה השלחן ומתעתדים לנפול. אבל רגינה, שעיניה היו צופיות בכל, הרגישה בסכנה הצפויה לשלום הפערות ומיד רמזה למוניה, שישב מול אחיו, והוא עצר בעד המגפה. ר' נתן עשה את עצמו כאילו הוא שומע את הדרשה, ותפוש במחשבותיו הוריד את ראשו על חזהו, מוציא מזמן לזמן איזו הברה בלתי־ברורה מפיו. המבין השלישי היה אחד מחשובי־העיר, שהוחזק לתלמיד־חכם. הוא הצליב את ידיו לאחוריו והיה מתנענע כל הזמן כיהודי מתפלל גם היה חוזר בהיסח־הדעת אחר כל מלה ומלה, שיצאה מפי ה„בר־מצוה", כאילו למד אותה על־פה...

מרת מרגלית היתה שקועה במחשבותיה. זכר בעלה, ועוד יותר–זכרון העבר המזהיר שלה, הביא אותה לידי הרהורי־עצב... חג הזה רק הבליט ביותר את חורבנו של המקדש... היא ראתה את המסורת הולכת ומתרופפת אצל בני־בניה, שתורת־שם נדחתה אצלם מעט־מעט מפני יפיפותו של יפת, שאינם יודעים לאחד ולהשלים בין שני הדברים האלה, כמו שהיה נהוג במשפחתם מדורי־דורות. מחונכת במשפחה אורתודוכסית בגרמניה ומקושרת במשפחות אורתודוכסיות בעבותות של חתון וקרבת־בשר, היתה היהדות המערבית האורתודוסית משאת־נפשה והיא רצתה, שתתקיים היהדות בצורה זו על־ידי בניה ובני־בניה... אבל כאשה חכמה ונבונת־דבר לא יכלה לעצום את עיניה מלראות את חורבן־מאוייה. היא ידעה, שבניה הולכים בדרכים אחרות, בדרכים חדשות לא שערון אבותיה, ושאין מחשבותיהם כמחשבותיה. אם מחזיקים הם לפעמים במסורת, אין זאת אלא למראית־עין, כדי לקיים מצות כבוד־אם וזכרון־אָב, אבל אין תוכם כברם. היא לא התמרמרה, אבל נצטערה עמוק בלבה. מי הניף ראשון את הגרזן על גזע האלון עתיק־הימים, בן דורות אין מספר? מי הוציא את האבן הראשונה מיסוד הבנין הישן? מי זרק את טפת־הארס הראשונה לתוך היין המשומר? – בניה... בנה הבכור, אבי הילדים האלה, היה הראשון! אמנם, גם המצב החמרי שהתמוטט היה מן הגורמים לחורבן... הבנים גלו מעל שלחן אביהם והיו מוכרחים למצוא מחיתם בכרכים הגדולים... היא ידעה, שחלומה לא יתקיים והמקדש הקטן הזה, שעדיין הוא קים, לא יאריך ימים. עמה יחד יֵרד לקבר גם כל הזוהר הסובב אותה...

עפרון לא שמע את הדרשה, שהיתה לו, אגב, בלתי־מובנת על צרכה. ידיעותיו בחכמת־ישראל לא יצאו מגבול התנ"ך וה„עין יעקב" ולשון הגמרא היתה זרה לו. והדרשה גם לא משכה את לבו, שהיה מלא כולו רעיון אחד: „רגינה!"

רגינה מלאה תפקיד של אם – והיא נראתה לו הפעם בצורה חדשה. היא פשטה מעליה את בגדי־הכפר ולבשה בגדי־יום־טוב. תלבושת זו הזקינה מעט את פניה, אבל אצלה עליה חשיבות מיוחדת, בלי שגזלה ממנה את חנה הגדול. ניכר היה, שאף היא עצובה ושקועה במחשבות... האם והאב היו חסרים כאן... אמה! זו האשה הטהורה, הכשרה, האריסטוקראטית, שאהבה להתקשט ולמצוא חן וביחד עם זה היתה מדקדקת במצוה קלה כבחמורה, – כמה היתה מתענגת על הדרשה של בנה!.. כמה היתה נהנית מצלצול המלות העבריות שאהבה כל־כך, מפני שזו היתה לשון המצוות וה„סדור". ואביה–זה הגבר יפה התואר והמראה, שכל זרת שבו אומרת הדר, שאוהב את תענוגות־החיים והוא מעורב בין הבריות... גזרה נגזרה על שני הנגודים האלה להזדווג! כשהיתה עוד נערה קטנה התחילה להבין את הטראגידיה של חיי־המשפחה בביתם... וכשגדלה ראתה את התהום שבין אביה ואמה–ולבה נתמלא פחד מפני העתיד. היחוסים הזרים בין האב והאם היו גלויים גם לנערים, שהלכו וגדלו והיו מתענים בסתר־לבם... דבר זה הכריח אותם עתה לעזוב את ביתם ולנסוע אל אמם הזקנה... עפרון ידע את סוד חיי־המשפחה הללו מפי סוניה, שספרה לו עליהם לא אחת ושתים, וכשהסתכל עתה בפני רגינה הבין את הנעשה בלבה.

— טוב מאד! טוב מאד! — הכריז פתאום ר' נתן ובזה העיר את המסובים כמו מתרדמה ארוכה. הכל ידעו את פירושו של כרוז זה בסוף הדרשה: לא על דברי־התורה בלבד יחיה האדם, אלא על כל דבר, שהכינה בעלת־הבית הטובה לכבוד האורחים...
— לחיים, לחיים! - נשמעו קולות שונים.

-נצא לטייל מעט! — הציעה רגינה לעפרון ואחיה לאחר שהלכו האנשים איש לביתו אחר הסעודה. היה ליל־אָב יפה וחם. הלבנה נתכסתה מאחורי־היער הישן. דרך־המלך הארוכה היתה מוּארה רק מעט ונטשטשה בין השדות שמשני עבריה. מרחוק נראו כצללים בתי־האכרים המפוזרים זעיר שם, זעיר שם. שררה בכל שלות־השקט, שהופרעה רק על ידי קול־צעדיה וקולותיה של החבורה העליזה, שהתפרצה החוצה...
—Finita la Comedia — אמר מוניה ושלב בזרועו את זרועו של עפרון, שלחץ אותה בחזקה. עפרון הרגיש, שמוניה רוצה לשמוע מפיו איזו מלה חריפה בנוגע לכל „קומדיה" זו, אבל הוא שתק... הלילה היפה הזה העביר על עפרון רוח אחרת... נדמה היה לו, כאילו שפוך על כל המקום איזה צער חרישי, בלי אומר ודברים... הוא נתמלא פתאום געגועים לאמונה שלמה, שתהיה שלוה כליל־קיץ זה, רחבה כשמים ממעל וחזקה כארץ מתחת...
— הנה ה„מיטרופוליט" נוסע! - קראה רגינה. החבורה הקטנה התחילה לצחוק לשמע כנוי חדש זה, שקראה רגינה להרב ר' נתן. מרחוק, בשער האחוזה, נראו שני פנסיה של המרכבה הגדולה כשתי עינים בוערות...
הם עמדו רגע עד שנעלמה המרכבה בחשכת־הלילה.
— זקנתי - אמרה רגינה אחר ישוב־הדעת — אינה עושה מעולם שום דבר, בלי שתמלך תחלה בר' נתן. היא מאמינה בו אמונה שלמה...
— אשרי המאמין! — אמר עפרון בכובד־ראש.
נשמע משק המקלות של שומר הלילה והחבורה הקטנה חזרה הביתה.

(סוף יבוא).

בַּמַּסָּע.

בַּרְזֶל, אֵשׁ וְתִמְרוֹת־עָשָׁן...
זָז הַמַּסָּע וּנְשָׂאתִי.
מַרְאוֹת־בָּצִיר בַּחַלּוֹנוֹת;
לִבִּי קַר וְאִתִּי מֵתִי.

לְרַגְלַי מוּטָל פֶּרַח כָּמוּשׁ,
הוּא חֲלוֹמִי הַצָּנוּעַ.
חֹק־הַבַּרְזֶל הָאַכְזָרִי
הוּא כִּי אָמַר: צֵא וָנוּעַ!

פַּס הֶחָג. וְגַם חֲלוֹמִי,
אַךְ זֶה נוֹלַד, פִּתְאֹם גָּוַע. —
כּוֹכָב יָחִיד הֵאִיר לֵילִי, —
אַךְ גַּם הוּא, הָאֶחָד, כָּבָה.

חוֹלְפִים, חוֹלְפִים מַרְאוֹת־בָּצִיר,
סְתָו וַעֲנָנָיו גַּם בְּלִבִּי.
לְרַגְלַי מוּטָל פֶּרַח כָּמוּשׁ,
פֶּרַח אַחֲרוֹן שֶׁל אֲבִיבִי...

פסח גינזבורג.

לִילִיעֶנְטַל וְהַשְׂכָּלַת־הַיְהוּדִים בְּרוּסִיָּה

(המשך).

מאת

דוד כהנא.

III.

בשנת 1839, כשהגישו כהני־האוניאטים מכתב־בקשה אל הקיסר ניקולאי הראשון – אחרי ענויים קשים שעברו עליהם, – שהם רוצים לשוב אל הדת הפראבוסלאווית, – זכר ניקולאי I את בני־ישראל ומה שכתב ההגמון קיאריני בספרו על יסוד בתי־ספר ובתי־מדרש למורים מבני־ישראל, וגם מה שהבטיח לריב"ל להיטיב את מצבם. אז נתעוררו רחמיו על היהודים ודבר באסיפת המיניסטריון בקירוב כדברים האלה: „איני יכול לראות בשפלות העם הזה. אב אני לכל העמים הנתונים תחת שבט־מלכותי. בני ועבדי הם יחד. על־כן התאמצו להמציא מזור לתחלואיהם. ועלי לעשות מה שאמצא לטוב על בני־ישראל היושבים תחת ממשלתי" [1]. וימים מועטים אחר־כך יצא דבר הקיסר אל כל שרי הפלך לכונן אסיפות של ועדים בשש ערים בתחום־המושב של היהודים: בווילנה, וויטֶבסק, מיטאבה, פולטאַבה, קיוב ואודיסה, ולקרוא לאנשים נבונים מבני־ישראל אל האסיפות האלו, כדי שיחוו את דעתם בדבר משמרת הרבנים ועבודתם בפרט, גם בדבר חנוך־הילדים ובתי־ספר וכדומה, וימצאו עצה, איך להכין את היהודים ולעשותם אזרחים ישרים ומועילים בכלל [2]. ובאותה שנה נוסד בפקודת הקיסר גם ועד בעיר־המלוכה בשם: „ועד לקביעת האמצעים לתקון עיקרי של היהודים ברוסיה" (Комитетъ для опредѣленія мѣръ коренного преобразованія евреевъ въ Россіи). וששה אנשים נבחרו לשבת בסוד הועד ההוא, ובתוכם היה שר השכלה אובארוב, והגראף קיס-לוב היה היושב ראש בו [3]. אך כולם הביטו ועל היהודים ואמונתם כהנוצרים החשוכים בימי־הבינים, ורק אובארוב היה הומני יותר מהם. התלמוד היה בעיני כולם כאבן־נגף להשכלת היהודים ולתקון

---

1) עיין במכתב „מגיד ישועה" ללילינטאל.

2) עיין: *О. Лернерь*, Евреи въ Новороссійскомъ краѣ, стр. 25. ועיין „מגיד ישועה".

3) שאר חברי הועד הנשארים היו: בלודוב, סטרוגאנוב, וורונצ'נקו ודובלט.

מוסרם [1]. ורק תרופה אחת מצאו למחלתם: לפתוח בהרבה ערים בתי־ספר לנערי בני־ישראל, שמנהליהם יהיו נוצרים, ואז יעזבו הנערים האלה את התלמוד ולאט־לאט יתקרבו אל עם־הארץ ואל האמונה השלטת. כמובן, לא ראו בעלי הועד לטובת השכלת היהודים, שצריך היה אז הרבה יותר להפיץ השכלה בין המון־העם הרוסי, כדי שלא יגדלו הרבה ממנו כפראי־מדבר בלי ידיעת קרוא וכתוב בלשון־מולדתם.

בעיר ווילנה נבחרו לשבת בועד הגביר ניסן רוזנטאל וצבי קלאצקו, משכילי עיר ווילנה. ושם, כמו גם בשאר הערים, היו המשכילים ששים ושמחים, כי לא ידעו מה הן מחשבות הממשלה באמת בועדים האלה, וחשבו בטעות, שאם יאחזו בני־ישראל בהשכלה בכל עוז תתן להם הממשלה עד מהרה שווי־זכיות כמו לכל העמים החוסים בצלה, ואז יצאו משפלות־מצבם ומן הגזרות הרעות. ובשנת 1840 הוציאו משכילי עיר ווילנה „קול קורא", שנשלח לכל תפוצות־ישראל, וזה תוכן־ענינו בקצור:

„רוח חן וחסד, אשר הוצק עלינו כעת ממרום הממשלה בהקמת בתי־ועד להיטיב מצב עמנו ולהשכילם, הלהיבו גם את לב משכילי עדת ווילנא, וימהרו להתאסף ולהועץ על ככה ולהעריך האופנים האלה:

א) הרבנים ומורי העם המה הסבה הראשונה, אשר בעבורה ירדנו פלאים, כי עם ה' כצאן בלי רועה, ותחת כי היה ראוי שהרבנים יהיו הראשונים לכל דבר־חכמה, לעמוד בהיכל מלך לעת מצוא ולהיות מגן ומחסה לעמם, הנה כאלמים לא יפתחו פיהם לפני מושל ושלטון,—לא ישימו לב לדברים הנוגעים אל הכלל, לתקן המדות ולהרים קרן המדעים, להעיר את לב העם למלאכה ועבודת־האדמה.

ב) רוע החנוך לנערי עמנו, כת המלמדים, אשר פרו ושרצו כארבה לרוב, המה ישחיתו את יונקת ישראל, נעורים וריקים מכל דעת ותבונה, צלמות לא־סדרים כל למודיהם.

ג) כת הצבועים והחנפים, אשר היו לנו למוקש, להתעות לבות אחינו ולגרש כל תורה ותושיה מאתנו.

ד) חסרון פרנסה בכלל ולהמשכילים בפרט, באשר כל ההמון מהפרנסים בדוחק ולא יוכלו לחנך בניהם כראוי, וכל זה יביאם לחיים שובבים.

והנה להמציא תחבולות לאלה ארבעת אבות נזיקי עמנו, זה אשר ערכנו בקצרה:

להקים בתי־מדרש לרבנים, כמו הסימינאריען אשר להנוצרים ולאחינו באיטאליען.

להיטיב רוע החנוך נחוץ להקים בתי־ספר שונים בכל פלך ולבטל את המלמדים, ועל מקומם יוקמו מורים הגונים ממשכילי עמנו.

---

1) בשנת 1834 כתב בלודוב לאוּבארוב: „בכלל, את אמונת היהודים, שהיא מיוסדת על תורת־התלמוד הנבערה, יש להכיר למזיקה לחברה פחות או יותר, ובכן צריך להשתדל בכל מיני תחבולות להשכיל את כל היהודים בכלל" (Восходъ, 1903. Кн. 6, стр. 132).
וכן כתב היושב־ראש קיסילוב בשנת 1845: „אחר חקירות מדויקות ביותר נמצא, שהתרחקותם של היהודים מהתחברות אל החברה האזרחית מקורה החבוי הוא בתורת־התלמוד" (עיין: *О. Лернеръ*, Евреи въ Новор. Краѣ, стр. 57).

לבטל כת הצבועים והחנפים נחוץ להנתן דת ופקודה נמרצה לבער אחרי האנשים האלה.

לתקן חסרון הפרנסה, נחוץ להושיט עזר להאנשים אשר יתנדבו ללכת להקולוניות, ולהקים בכל פלך בתי למוד מלאכה.

לתקן פרנסת המשכילים נחוץ לבחור מהם מורים פרטיים ורבני־מחוז ועיירות קטנות.

ראינו להכרח לקרוא כדברים האלה באזני המשכילים בכל עיר גדולה, כי יֵדעו להוקיר את העת הזאת ולערוך דבריהם לפני הממשלה, למען תדע, כי עם ישראל עם בינות הוא" [1].

וחברת המשכילים בבריסק הוסיפו על קול־קורא זה את הדברים האלה: לאנוס את היהודים לשנות מלבושיהם, לאסור את הנשואין לפני עשרים שנה, להוציא למוד עיקרי הדת (קאטיכיסמוס) על־פי קונסיסטוריום וגם–לדרוש מאת הממשלה להוציא את התנורים מבתי־המדרש וחדרי תפלת־החסידים! [2].

לתוך הועד באודיסה נבחרו הגביר חיים אפרתי, משה אבינגדור ליכטנשטאט ובצלאל שטרן, הדירקטור של בית־הספר ליהודים מטעם הממשלה, והם כתבו את דעתם, איך לתקן את מצב היהודים, על ספר, שבו היו שתי מאות סעיפים [3]. והמיניסטר אובארוב הגיש להקיסר הרצאה ביום 17 מארט 1841 בשם: "לתקנת־היהודים" (О преобразованіи евреевъ), שבה החליט, שבתי־הספר החדשים, שיָוסדו בשביל בני־ישראל, יחלישו את כח התלמוד, שהרבה ביהודים קנאות ומדות מושחתות, ויקרבום אל עם־הארץ ואל האמונה השלטת; והקיסר רשם על ההרצאה בעצם כתב־ידו: "היסודות נכונים" (Основанія справедливы) [4] ומלא את ידו לעשות כל מה שימצא לטוב לשם השכלת היהודים [5].

ובעצם הזמן ההוא קרא אובארוב ללילינטאל, שיבוא מריגה לעיר־המלוכה ויחווה שם את דעתו בסוד המיניסטריון על עניני היהודים וביחוד על חנוך הבנים. ל"ט בא לפטרבורג בתחלת שנת 1841 והשיא שם עצה כזו: לבטל עד מהרה את החדרים והמלמדים הנבערים, שמספרם עלה אז עד ט"ו אלף נפש, ולהשתדל, שילמדו נערי בני־ישראל בבתי־הספר, שיָוסדו מטעם הממשלה ושבהם ילמדום מורים חדשים ונבונים ויודעים פרק בחנוך [6].

ובשעה שישב ל"ט בפ"ב שלח מכתב לאשכנז, שכתב בו כדברים האלה: "זה ארבעה שבועות, שאני שוהה בפטרבורג בפקודת הממשלה כדי לשמוע ולהשתומם על תכניותיה של זו בנוגע להתקון רוחני, מוסרי ואזרחי של

---

[1] קול־קורא זה נדפס בשלימות ב"ספר־הזכרונות" לנתנזון, עמ' 53.

[2] עיין "כנסת ישראל" לשפ"ר, שנה ראשונה, עמ' 140.

[3] עיין: Лернеръ, Евреи въ Новороссійскомъ Краѣ, стр. 29.

[4] עיין: Дополненіе къ Сборнику Постановленій по Министерству Народнаго Просвѣщенія. С.-Петербургъ 1887, № 245. ומעין זה כתב אחד מחברי הועד להשכלת היהודים בשנת 1840 בהרצאתו: Объ устройствѣ евреевъ въ Россіи (Восходъ, 1901, книга 4, стр. 25).

[5] כך כתב ליליענטאל לנ"ר מפטרבורג. עיין במאסף "לקט אמרים", עמ' 87.

[6] עיין על זה: Восходъ, 1903, книга 9, стр. 89.

היהודים. לערך שני מיליונים, הנמקים בצרה, שאנו, האשכנזים, אפילו לא שערנוהו מעולם, צריכים לקבל שווי־זכיות (emancipiert werden); כך היא נאום הוד־מלכותו הקיסר והאדון; אבל מתנה זו תוגש רק במחיר השכלה (Durchbildung) מוסרית ורוחנית. מאתים בתי־ספר כפריים, עירוניים וגבוהים ובראשם מורי־הממשלה ומורים ראשיים, יִוָּסדו וִיפָּתחו עתה, ובני־הנעורים, שיֵצאו מבתי־הספר הללו, יקבלו את כל זכיות־האזרחים בלי הגבלות.

„זהו רעיון גדול ורם: לא עם בלתי־משכיל צריך לקבל מתנה קיסרית זו ולא משכילים צריכים להתאַוות לזכיות־אזרחים אלו. לא! בעד קולטורה — שווי־זכיות, בעד השכלה אנושית — גם זכיות אנושיות. ואולם חסרים בני־האדם, שהמוסדים הללו יכולים להמסר בידיהם; ברוסיה אינם ואשכנז צריכה להמציאם. אנשים, שמרגישים עצמם מוכשרים לכך אני מבקש ודורש להשתתף בכחם בעבודה גדולה וקדושה זו. ממונים מטעם הממשלה, מקבלים שכרם מן הממשלה וחוסים בצלה מחמתה של התנגדות סמויה, מצפה להם עתיד, שלא ימצאוהו באשכנז. יהיה מספרם גדול כמה שיהיה, תהיינה מדרגות־השכלתם הפרטיות שונות כמה שתהיינה, — כאן תהיינה ידי כל אחד ואחד מלאות עבודה"[1].

במשך הימים, שישב ליליענטאל בפטרבורג, התאונן לפניו אובארוב על שהיהודים מתיחסים בשלילה להתרבות האירופית ועוסקים רק בתלמוד ובמסחר והוסיף: „הקיסר מתרעם על שהנסיונות האלה (לקרב את היהודים אל ההשכלה) לא הצליחו, הוא רוצה, שבקרב הימים נאחז בתחבולות מכריעות, ואם היהודים לא ישתמשו ברגע זה ולא יראו את רצונם לעשות כרצון הקיסר, יבואו להם — אני מפחד — ימים קשים, קשים מאד; ואולם, אם ישתמשו במקרה זה כדי להתבולל עם העם הסובב אותם, מצפה להם עתיד מזהיר. אני — ידיד עמך; האמינה לי, שאילו היו היהודים שלנו דומים לאותם שפגשתי בערי־המלוכה הגרמניות, היינו מתיחסים אליהם בכבוד גמור; אבל היהודים שלנו שונים הרבה מיהודי שאר ארצות". ליליענטאל הגין על בני־עמו שברוסיה והעיר, ששאלת־היהודים יכולה להפתר רק על־ידי מתן שווי־זכיות ליהודים: „יתן הקיסר בפעם אחת שווי־זכיות ליהודים, ואחר־כך יוציא פקודה, שתאסר, בשם הגשמתו הרצינה של תקון היהודים, פעם אחת מן היום ולהבא על היהודים ללמוד אך את התלמוד בלבד. איני מכיר כל־כך את תכונתם של יהודי־רוסיה, אבל נכון אני לערוב, שאחר עשר שנים יעלו על כל מה שקִוְּתה מהם ממשלת הקיסר. הקיסר אינו קשור בהחלטותיו הכבדות של הפארלאמנט. רצונו של הקיסר הוא חוק: יהיה־נא, איפוא, למופת בליביראליותו לאירופה כולה; כל האנשים הטובים יודוהו על זה ולו יקראו בשם מיטיב־עמנו. הוא — שליט יחידי, ולמה אי־אפשר לו לעשות כדבר הזה?"[2].

---

1) מכתבו זה של ל"ט נדפס בעתון: *Jost's* Jsraelitische Annalen, 1841, S. 86 בלי שם הכותב ונכתב בפ"ב 4/16 Febr. 1841. ויותר משתי מאות איש מאשכנז רצו ללכת לרוסיה ושלחו אליו מכתבים (עיין: *Busch*, Jsraelitischer Kalender, 1843, S. 42).

2) עיין: *Ю. Гессенъ*: Историческія миніатюры (Новый Восходъ, 1912, № 32).

ששה שבועות יָשב ליליענטאל בפטרבורג ואחר־כך שב לָריגה ופקודה בידו להשיב על כל מה שנשאל בפ״ב מן המיניסטיריון[1]. דבר זה היה קשה לו. כי, ראשית, היה אז עוד צעיר לערך, ושנית, היה איש נכרי ולא ידע את אחיו ברוסיה ואת מעמדו ומצבו של העם בכלל, לא ידע מה שחסר לו ואיך למצוא דרכים שבהן יִוָּשע. אמנם, היה מורה טוב לילדי בני־ישראל, אבל לא היה יכול לעמוד בראש כל העם[2].

הנבחר בועד הווילנאי, ר׳ ניסן רוזנטאל, נקרא אז גם־כן לפטרבורג האיש הזה היה ידוע לחכם ונבון והיה יפה־תואר ובעל־צורה גם יכול להתיצב לפני מלך ושרים. הוא בונן מכספו בעיר מולדתו ווילנה בית־ספר לנערים בסדר חדש. הוא הורם גם למעלת אזרח נכבד והיה ראש וגבאי לכל קופות החברות בווילנה. והמיניסטר אובארוב, ששמע את שמעו הטוב, קרא אותו גם־כן אליו לפ״ב ודבר עמו על השכלת בני־ישראל גם עוררהו להקדיש את כחותיו לטובת השכלת עמו. והוא ביושר־לבו לא נסוג אחור מעבודה זו. אמנם, הוא ידע, שנכונים לו מכשולים על דרך עבודתו זו מידי הקנאים, שמספרם היה לא מעט בירושלים שבליטא, ובפרט אחר שנתרעמו עליו על שפשט את בגדיו הפולניים ולבש בגדים אשכנזיים; אבל הוא ידע גם־כן, שימצא לפעולתו גם עוזרים הרבה בין המשכילים. והוא גם בקש מאובארוב לְסַפח אליו את הד״ר ל״ט, הבא מארץ אחרת, והוא יהיה למטה־קסם בידו לעשות בו את האותות נגד המון־העם[3]. אובארוב מלא את בקשתו זו ונתן רשיון להד״ר ל״ט להצטרף לנ״ר למשך ששה שבועות. וכשֶשָב נ״ר בשנת 1842 לביתו הקיף דרכו ונסע דרך ריגה[4], ולקח את ל״ט עמו ושניהם נסעו יחדיו לווילנה.

מסע זה היה מסע של כבוד לנ״ר. אל כל מקום שבא נהרו המונים לראות את פניו ולברכו לרגלי מעלת־הכבוד, שהרים אותו הקיסר אליה, כי נ״ר היה אדם טוב ומקובל על הבריות מאד[5]. ראשי קהל ווילנה ורבים מבני־העיר יצאו לקראתו בעגלות ובצבים דרך שלש פרסאות כדי לברכו בשלום בשמחה. ונ״ר השה את עיני הרואים ואת לבם על בן לויתו ל״ט ועוררם לכבד גם אותו.

ועיר ווילנה היתה מאז עיר של לומדים ומופלגי־תורה, גם היו בה ישיבות דולות עם תלמידים הרבה[6]. ואולם בזמן שאנו עומדים בו היו בה גם אנשים משכילים לרוב, שידעו לשונות חיות וביותר לשון אשכנזית, כי היתה ללשון

---

1) עיין במכתבו „מגיד ישועה".

2) עיין במחברת „מגיד אמת", עמ׳ 7.

3) שם, עמ׳ 8.

4) ל״ט מספר במאמרו: Meine Reisen in Russland (Jüdisches Volksblatt, 1856, № 33, S. 129), שבסוף שנת 1841 קבל פקודה מן הנסיך שירינסקי־שיחמאטוב לנסוע עם נ״ר לווילנה.

5) „מגיד אמת", עמ׳ 8.

6) וכבר הלל ר׳ שלמה צבי מאופנהויזן את לומדי־התורה שבארץ רוסיה, ובספרו Jüd. Theriack, שכתב בלשון אשכנזית ופרסם בדפוס בשנת 1615, אמר: „אמנם בארץ רוסיה, פיהם, ואיטליה עוד לא נפלה עטרת תפארת התורה ת״ל כמו באשכנז" (עיין בתרגום העברי בשם „מרפא לשון", עמ׳ 37).

זו ספרות גדולה וגם מצאו בה דברים נוגעים לתולדות ישראל, בְעוד שלשון רוסית ידעו רק מתי־מספר, כי היתה לה אז ספרות דלה בערך והצֶנזורים המרובים, שכל אחד עשה בה כאדם העושה בתוך שלו, דכאוהָ מאד. בתוך חכמי ווילנה הצטיין אז ר' אברהם זקהיים, שהיה מהנדס נפלא גם ידע לדבר בלשון אנגלית[1], ונדפס ממנו מכתב־תהלה בראש הספר „מוסדי חכמה" לח"ז סלונימסקי, שנדפס בשנת תקצ"ד בווילנה והורודנה, וגם בספרו „כוכבא דשביט", שנדפס בשנת תקצ"ה בווילנה. וכן היה שם המהנדס הנודע ר' יעקב בארים, שהיה גדול בתורה וידע גם רוסית, אשכנזית וצרפתית[2]. הרבה מן היהודים העשירים שבווילנה הכניסו אז את בניהם אל הגימנסיון ואל האוניברסיטות, ובווילנה התחיל לצאת לאור בשנת 1841 המכתב־העתי העברי הראשון ברוסיה „פרחי צפון" על־ידי א"ל הורוויץ וש"י פין. בווילנא היו אז גם הרבה סופרים ומשוררים עבריים: הסופר המפורסם מרדכי אהרן גינצבורג, המשורר אד"ם לבנזון וההומוריסט הנפלא אייזיק מאיר דיק, שחבר „מסכת עניות"[3] וכתב הרבה ספורים ז'ארגוניים, וכדומה. היו שם גם גבירים לומדי־תורה ונדבנים גדולים, ובראשם ר' יוסף זקהיים, שכמעט אין לתאר את צדקת פזרונו: על שלחנו היו מסובים תמיד אורחים עד שמונה עשר איש ויותר ואחר מותו נודע הדבר, שפזר לצדקה בחייו יותר מששים אלף רובל, — סכום עצום מאד בשביל הזמן ההוא[4]; והגביר ר' חיים נחמן פרנס, שהיה גדול בתורה וביראה והיה ראש לעדת־ישראל בווילנה ונתפרסם בעבודתו התמה, שעבד את בני עמו בכלל ואת בני־עירו בפרט כל ימי חייו[5].

וכשבאו נ"ר ול"ט לווילנא קבלום ראשי העיר בכבוד גדול, עד שהמגיד והמו"ץ ר' זאב פייבוש, שהיה קדוש בעיני העם[6], בא אליו לבוש בבגדי־החמודות שלו וכובע־השבת בראשו והמטה בידו, ואמר לו: „ברוך בואך!". בית המלון, שדר בו ל"ט בימי שבתו בווילנה, היה גדול ויפה מאד ורבים מן העם באו לשחר את פניו. וכשהיו יוצאים ממנו היו דעותיהם שונות. האחד אמר: הוא חכם גדול ומלומד בכל, כי אנכי לא הבנתי דבר מכל מה שאמר, והשני אמר: מה לנו ולחכמתו? וכי נלמד את בנינו כדי שֶיֵדעו להשחית פאת ראשם וזקנם כמוהו? — בין הבאים לשחר את פני ל"ט היה גם בנימין מאנדלשטאם, איש משכיל וסופר מהיר בלשון עברית, שחבר אחר־כך את הספר „חזון למועד". הוא נגש אל ל"ט ואמר לו:

— קבל־נא גם שלום מאנדלשטאם מוקירך!

אז קרב אליו ל"ט והושיט לו את ידו ואמר:

— שלום, אוהבי! ומה משפט האתונות?[7].

---

1) עיין בספר „דעת קדושים" לש' ווינר, עמ' 27.

2) עיין „כנסת ישראל" לשפ"ר, שנה שניה, עמ' 158.

3) מסכת זו הוציא ר' שניאור זקש בספרו „כנפי יונה", ברלין תר"ח.

4) עיין „דעת קדושים", עמ' 22.

5) עיין „קריה נאמנה" לפין, עמ' 259.

6) עיין „כנסת ישראל" לפין, עמ' 307.

7) עיין בספר „חזון למועד", של מאנדלשטאם, ח"ב, מכתב ט', עמ' 19. הוא כתב

– היש בידך מתג ורסן? – ענה לו מאנדלשטאם – כי אז תנהלם על כל הר ובקעה, ואם יש רק שבט לגו כסילים, כי אז ייטיבו את דרכם ויישירו לכת.

– יש ויש! – לחש לו ל"ט באזניו – אכן הס! כי לא לאנשים זולתנו השיחה הזאת.

אחר־כך ספר ל"ט למאנדלשטאם ולחבריו את כל המוצאות אותו בריגה עד היום וכל מה שפעל ועשה לילדי עיר זו, גם הודיעהו את רצונו של השר אובארוב, שמשתדל הוא למלא את רצון הקיסר: להרים קרן ישראל ולהת לבניו זכיות כמו לכל העמים היושבים בארצו, אם רק יפקחו את עיניהם על דרכיהם ויכינו את עצמם להיות מוכשרים לקבל את הטוב הזה[1].

כל ימי שבת ל"ט בווילנה הספיק לו נ"ר כל צרכיו, כי שכר־הלמוד, שהיה מקבל בריגה, לא היה די לו לכלכל את נפשו אף בפת ובעדשים[2]. ול"ט לא נח ולא שקט בווילנה ודבר השכם והערב על לב העם: על זה השתדל לפעול בדברים טובים כשבא בצל קורתו ולזה חלק כבוד והלך לביתו לפתותו, לאלה הבטיח כסף שכר פעולתם ועל אלה איים בדברים: „ראו כי רעה נגד פניכם אם לא תמלאו את רצון המיניסטר, ששלח אותי הנה". גם המשכילים עמדו על ימינו והטו את לבות המון־העם. וראשי הקהל, שיסכימו ליסד בתי־ספר בווילנה במקום החדרים ויאספו אסיפה לדון על דבר חשוב זה. ואמנם, נתאספה אסיפה זו של ראשי העדה, שהשתתפו בה קרוב למאה איש. ל"ט בא אל האסיפה, אבל היה בודד במועדם של ראשים אלה, שהיו שונים ממנו בהשקפותיהם ובחנוכם. בראש האסיפה ישב הזקן החשוב והעשיר, ר' חיים נחמן פרנס[3], והוא חלק כבוד ללילינטאל לפתוח את האסיפה. אז פתח ל"ט ואמר:

– יהא ידוע לכל, שהקיסר בחר ועד מיוחד כדי לדון על עניני היהודים הן מן הצד הדתי והן מן הצד המדיני, שממשלת־הקיסר החליטה להכנים שנוי מועיל בענינים אלה ושמחשבותיה קרובות עתה להוצאתן אל הפועל. ובכן מלא המיניסטר אובארוב, שהוא אוהב היהודים, את ידי לומר לבני־אמונתי, שחלילה להם לתת להזדמנות הבאה לידם, שתחלוף שנית כמו שחלפה בימי הקיסר המנוח אלכסנדר, שאז נפטרו לבתיהם הצירים הקרואים לעיר־המלוכה בחימה גדולה; שרצון המניסטר הוא, שיהודים ייסדו בתי־ספר מהאימים לרוחו ולתביעותיו של הזמן קודם שתוכרח הממשלה ל צ ו ו ת עליהם את הדבר הזה או להכריחם לכך ושעל־ידי מעשה כזה ימצאו חן בעיני הממשלה. ואחר

מקודם מכתב לל"ט ואמר בו, כי שאול הלך לבקש את האתונות וכו', ועל זה רמז לו ל"ט עתה. אך בעל „חזון למועד" הסב זאת על ישראל.

1) „חזון למועד", שם.

2) עיין „מגיד אמת", עמ' 12.

3) במאמרו הנזכר Meine Reisen in Russland, פרק ה', לא הזכיר ל"ט תחלה את שמו של היושב־ראש, אבל אחר־כך הזכיר שם „פרנס" כלאחר־יד. וטעם הדבר הוא: מאחר שנתירא ל"ט, שמא יעלה על פרנס את חמת־הממשלה על הדברים, שדבר באסיפה החיא, העלים את שמו.

שאני יודע את ההשפעה הגדולה, שיש לעיר־הראשה היהודית ווילנה על היהודים בכלל, אני מקוה, שאתם תהיו למופת מזהיר לכל ותקחו את כל הענין ברשותכם, ועל־ידי זה תעשו למיטיבי־שבטכם".

ועל זה השיב היושב ראש ר' חיים נחמן פרנס:

– דוקטור! כלום ידועים לך גם טעמיה (Beweggründe) של ממשלתנו? המעשים, שעושה הממשלה לכל, חוץ מן הנוצרים הפראַבוסלאַביים, מראים ברור שהממשלה שואפת לכנסיה אחת ויחידה בכל הממלכה, שהיא דואגת רק לכחה וגדולתה שלה בלבד, אבל לא לאשרנו בעתיד. מוכרחים אנו להודות, לצערנו, שאנו שמים אך אמון מועט בתחבולות החדשות, שהציעה מועצת־המיניסטיריון, וחשים לנו עתידות לא־בהירות (trube Ahnungen).

על דבריו של זקן זה, שדבר כחכם רואה את הנולד, השיב ליליענטאל:

– כולם יכולים אנו להסיר את הסכנה הנשקפת לנו על־ידי התשובה הריקנית, שאין אנו רוצים להשתתף בכל הענין הזה?–מובטחני, שעכשיו נמצאים עניני היהודים בידים, שלא יצאו מהן בלי משא־ומתן. מה אנו יכולים להשיג על־ידי התנגדות מכוונת?–אנו אך נעורר עלינו את חמת־הממשלה, נקים אותה נגדנו בצדק ונהיה נשקפים לסכנות גדולות עוד יותר. הרבה חשבתי על ענין זה; ואחר ישוב־הדעת הראוי מצאתי, שהרבה יותר טוב יהיה, אם נטול את הענין ברשותנו מיד ונקדים את תחבולות הממשלה במה שננהיג בתי־ספר על־פי התכניות והאמצעים שלנו ותחת השגחתנו העליונה שלנו. כך נראה את מגמותינו הטובות, ואין שום ספק אצלי, שתכניותינו תתאשרנה על־ידי הדיפאַרטמנט של ההשכלה הצבורית.

ואולם אחד מחברי־האסיפה שאל את ל"ט:

– אבל מה הערובה, שאתה יכול לערוב לנו, שלא יתנפלו על דתנו?

על זה השיב ל"ט:

– אדוני! אתה, שנולדת ברוסיה, יודע ודאי הרבה יותר ממני, שאין אני יכול לתת לכם שום בטיחות (Garantie) מצד הדיפאַרטמנט. רצון־הקיסר הוא בלתי־מוגבל ונעלה על כל; הוא יכול ליטול היום מה שהבטיח אתמול; הוא מחליף את פקידיו ואת שיטותיהם. ואיך אוכל אני, זר עלוב, לערוב לכם איזו ערובה?–שום אדם לא מלא את ידי לכך. כל מה שאני, בן־אמינתכם, יכול להבטיח לכם הוא–שלא אצעד בתכניתה של הממשלה אפילו צעד אחד הלאה אם לא אקבל הבטחה גמורה, שלא יעשה שום דבר נגד דתני הקדושה, שיורשה לי להתפטר ממשרתי כשאך אוכח בהפוכו של דבר זה ושלא אפיר הבטחה זו, שהבטחתי בשעה קדושה זו, מחמת איזה עלבון שיהיה מצד אַחי.

דברי־ליליענטאל אלה מצאו חן בעיני חברי־האסיפה ואחדים נגשו אליו וחבקו את ידו. ול"ט הוסיף ואמר:

– בערב זה רוצה אני לדעת קודם־כל, בלי שאתערב בישוב־דעתכם המתון, איך אתם מתיחסים להידיעה שהבאתי לכם, כדי שאוכל לשלוח הודעה על זה לפטרבורג.

על זה אמר היושב־ראש ר' חיים נחמן פרנס:

– עד כמה שאני יודע את השקפותיה של קהלתי, אין אני מסופק

בהצלחתו של הדבר; ווילנה תעשה בוודאי כרצון הדיפארטאמנט ותמלך מיד בדבר בנין בית־ספר גדול, וכשאך יבוא ההסכם על תכנית אחת, יודיעוה לך מיד.

וכך נגמרה האסיפה הראשונה בשלום. הנבחר נ״ר והמשכילים שבווילנה השפיעו על ראשי־העדה, שיסכימו לתת משיירי קופות החברות לצרכי בית־הספר. ואולם ל״ט התפאר, שכחו ועוצם־ידו עשו את כל הגדולות והנפלאות האלו [1].

.IV

ברגל־גאוה דרך ל״ט על המשכילים בווילנא, שהיו עשירים בדעת, אבל עניים בכסף, אף על־פי שלא היו נופלים ממנו בחכמה ומדע והיו גדולים ממנו בתורה וחכמת־ישראל. לא בקר אף את אחד מהם בביתו ולא הרבה שיחה עמהם כשבאו לבקרו, כי קבע הלכה כרבי „לכבד עשירים״ [2]. והרבה מן המשכילים התאוננו על ל״ט, שהוא מתרחק מאוהבי חכמה ומדע ומתהלך רק עם האדוקים המתחסדים, בהם היא נמלך ולהם הוא מגלה סודותיו, גם מתחסד הוא לדרוש אחר מנין מדי יום ביומו, מנין בבוקר ומנין בערב. ועל־כן לא רצו המשכילים לתת אמון בדברים שהטיף לעם [3].

אחר הנצחון הגדול, שנחל ל״ט בווילנא, קבל מכתב־שלום מעיר מינסק, שנערך אליו על־ידי ראשי עיר זו ובו בקשוהו, שיכבד גם אותם ויבוא גם לעירם, כדי שישמעו גם הם דבר נכון מפיו גם ימלכו, בו בדבר הפקודה החדשה ליסד בתי־ספר. כשקרא ל״ט מכתב זה באזני אחדים מן המשכילים שמחו מאד לשמועה שבאה רוח דעת גם בלבותיהם של בני עיר עשירה זו, שהיתה כחומה בצורה נגד ההשכלה. ואולם, כשהתחילו המשכילים לחשוב מעט ולהתבונן בדבר, בא פחד בלבם, שמא תחבולה היא שחבלו האדוקים והחסידים מורדי־האור להפריד את ל״ט מבני־סיעתו המרובים שבווילנה ולהעתיקו בערמה אליהם למינסק קודם שגמר מלאכתו כאן, ושם יהיה בודד באין איש מחזיק בידו. ובכן דברו המשכילים על לבו של ל״ט ופצרו בו, שלא ימהר לנסוע למינסק, כדי שלא יפול כצפור בפח. אבל ל״ט בטח בכחו הגדול ולא שמע אליהם ואמר בגאוה ובגודל־לבב: „את ווילנה לכדתי בחפזון, ואת מינסק אלכוד ברעש, ובּיאליסטוק והורודנה יפתחו לי שעריהן בשלום״ [4]. והוא מהר ללכת למינסק.

ואולם פחדם של משכילי־ווילנה לא היה לשוא. כשבא ל״ט למינסק לא יצאו בני־העיר לקראתו ולא קבלו הראשים את פניו בכבוד. אבל לבו של ל״ט לא נפל עוד והוא מחל על כבודו והלך לבקר את אלופי־העיר בביתם. ואז נוכח

---

1) על כל הדברים האלה בפרטות עיין במאמרו של ל״מ: Meine Reisen in Russland, פרק ה׳ (Jüdisches Volksblatt, 1856, № 36. S. 141).

2) „מגיד אמת״, עמ׳ 8.

3) „מגיד אמת״, עמ׳ 10; „חזון למועד״, ח״ב, מכתב יו״ד, עמ׳ 20.

4) „מגיד אמת״, עמ׳ 9. „חזון למועד״, ח״ב, מכתב י״ג, עמ׳ 25.

לדעת, שהתקוות הטובות, שתלה במינסק, היו רק חלום־שוא ושכל קריאת ראשי־העיר לא היתה אלא תחבולת־ערמה למשכו ברשתם. לשוא הראה להם את מכתבם, לנקר בו את עיניהם, ואמר: „מי בקש מידכם להביאני הנה?" — הם לא שעו אל דבריו. נחר גרונו מלצעוק ומלדבר משפטים עמהם. אחר עמל ויגיעה מרובים עלה בידו שיקראו לאסיפה כדי שיוכל לדבר בקהל ולהציע לפניהם את רצון הקיסר. ואולם כמעט פתח את פיו ואמר, שהמיניסטר אובארוב שְׁלָחוֹ, העיזו רבים מאנשי־העדה בפניו וקראו בקול: „שקר אתה דובר, לא שְׁלָחךָ המיניסטר!" — ואחדים מהם דברו עמו קשות: „מה לך, עוכר־ישראל, כי באת אלינו להשחית את בנינו וצעירינו? הלהמיר את דתנו אתה אומר כאשר המירות את דת אחינו בווילנה?" — והמתונים שבהם נגשו אל ל"ט ואמרו לו: „אילו זכו כבר היהודים בזכות־אזרח, היינו בוחרים בכל לב בהשכלה, כי ההשכלה מעוררת את הִתְאָבוּן והזכיות שוברות את הָרְעָבוֹן. אך כל עוד שלא נתנו לנו זכיות, הלא אם ישכילו בנינו, יעזבו רבים מהם את דתם כדי לשבור רעבונם יהיו מומרים לתאבון"[1]. ואחרים הוסיפו: „חדל לך ממעשיך! כי, אם גזרת־המלך היא לתת תורה חדשה לבנינו, הלא יש ויש אתנו ריקים ופוחזים הרבה, שנוכל לקחת אותם בכסף מלא ולתתם תחת בנינו בבתי־הספר, כמו שאנו לוקחים מהם גם אנשים לצבא. אבל לשמוע בקול המדיחים אותנו מדת־אבותינו ולקחת את זרענו ולהתם למולך־השכלה, זאת לא נעשה". — וכשראה ל"ט, שאין מצדד בזכותו, הליט פניו באדרתו ונמלט אל בית־מלונו במפח־נפש.

סבת הדבר, שכעסו היהודים במינסק על ל"ט כל־כך, היא מפני שלא שכחו מה שקרה שם עם ל"ד נזירות מבנות־האוניאטים: בשנת 1837 ציוה המטרופוליט יוסף סימאשקא הנזכר לענות את הנזירות האלו בענויים קשים כדי שיקבלו עליהן את הדת הפרבוסלאַבית, שלא רצו לקבלה בשום אופן, והיה אז רעש גדול גם בחוץ־לארץ על אכזריות נוראה זו[2]. ובכלל התפלאו היהודים אז, מפני־מה רוצה הממשלה להפיץ השכלה דוקא בין היהודים, אשר למקטנם ועד גדולם הם יודעים קרוא וכתוב, ולמה לא מצאה לנכון להפיץ אז השכלה בין המון־העם הרוסי, שכמעט אף עשרה ממאה ממנו ועוד פחות מזה יָדעו אז קרוא וכתוב רוסית. בנוגע להרוסים אחזה אז הממשלה בשיטת שר־ההשכלה שישקוב, שאמר: „ללמד קרוא וכתוב את כל העם או מספר־אנשים שאינו מתאים למספרו של העם — דבר זה היה מביא הפסד יותר מתועלת"[3]. ומפני־מה היא רוצה להפיץ השכלה ולהרבות בתי־ספר רק בין היהודים? — אין זאת, שכוונתה לתת להם תורה אחרת...

אמנם אחדים מראשי־העדה במינסק ומעשירי־העם רצו להיות לעזר לל"ט ולהוציא את חפצו אל הפועל, אך גם הם נכוו בגחלתם של הקנאים[4]. חמת המון־העם עלתה על ל"ט עד להשחית. הם זרקו בו אבנים, ויש מהם

1) עיין „כנסת ישראל" לשפ"ר, שנה א', עמ' 139, ומכתב „מגיד ישועה" של ל"ט.

2) עיין במאמרו של E. Тарле, שנדפס בעתון „Былое" לשנת 1906, חוברת 9, עמ' 23.

3) עיין: Образованіе, 1907, № 9, стр. 56.

4) „מגיד אמת", עמ' 13.

שרצו להכותו או להרגו[1]. אך שר־העיר הגין בעדו והפקיד עליו שומרים, של"ט היה כשבוי ביניהם, והמון העם הלכו מלפניו ומאחריו וקראו בקול: „עֲלֵה גָלוּחַ! עלה גלוח! השיאוך וגם יכלו לך אנשי מינסק!". אך אף כאן עמד לל"ט נ"ר מווילנה, שחלץ אותו מן המצר, כי שלח אליו על־ידי רצים כמה מכתבים מגדולי המלכות, שהיה להם שלטון גם במינסק[2]. ואחר שֶׁיָשַׁב ל"ט במינסק שלשה שבועות שב בחרפה לווילנה.

ואולם אז נהפך עליו גלגל־ההצלחה. גם המון־העם הווילנאי התחיל לחרף ולגדף אותו ואת סיעתו ומתנגדיו רבו מיום ליום. גם מכבדיו לפנים הזילוהו עתה. וכשנסה לאסוף אסיפה שניה והתחיל לדבר אל הנאספים כדי להטות את לבותיהם לחפצו, פנו לו עורף בבוז והלכו איש לדרכו.

ולהגדיל את תוגת־לבו של ל"ט פרצה אז איבה בינו ובין המשכילים, שהקל בכבודם כשהשעה היתה משחקת לו ולא שעה אל כל מעשיהם, שעשו לטובת ההשכלה. עתה התחילו להתלונן עליו, שאך לכבוד עצמו היא דורש ושלא רצה להמלך בהם ולשמוע לעצתם רק כדי שיקרא שמו לבדו על השכלת ישראל[3].

יום ב' לחול־המועד של פסח שנת 1842 היה בווילנה יום מהומה ומבוכה, כי ראשי־העדה אספו אסיפת־עם בפקודת שר־הפלך בדבר שאלת בתי־הספר. שר־הפלך דרש, שחברי־האסיפה ירשמו את דעתם על שני גליונות של נייר, האחד בעד בתי־הספר והשני נגד בתי־הספר, כל אחד כחפצו ורצונו. וכל העם נקבצו באוהל האסיפה – ורעש גדול התחולל: „צא טמא!–קרא העם אל ל"ט – צא, מדיח־אחיך! עד כסא־הממשלה נביא משפטך!"–. החייט אמר לנקר אותו במחטו, הסנדלר – לרצע את אזנו במרצע, הטבח – לשבור את עצמותיו ולשסעהו כשסע הגדי, המסגר – לסגור את פיו במנעול אשר לא יִפָּתַח, והמלמדים צעקו: „חזקו, אחינו! חזקו בעד עמנו ונערינו, ואל תאבד תורה ולא תאבד אמונה! חזקו והתחזקו בעד מנהגי אבותינו! אין לנו חלק בל"ט ולא נחלה בעדתו, ודעת דרכיהם לא חפצנו!" – וכל העם קרא אחריהם: „לא חפצנו! לא חפצנו!" – (Знать не знаемъ, школесъ не желаемъ!). הרעש והשאון היו גדולים כל־כך, עד שהגיע הדבר אל שר־הפלך. והוא שלח את ראש־השוטרים להגיד להנאספים, שאם לא ינוחו מן הרעש והקולות ישים אותם בבית הסוהר בקושרים ומורדים. ואמנם הרבה מהמון־העם נאסרו במאסר והנשארים ברחו לנפשם[4]. תקותם של ל"ט וסיעתו ליסד בתי־ספר בווילנה נכזבה.

וכשראה נ"ר, שירד כבודו של ל"ט, בא לעזרתו גם הפעם: היא השיא לו עצה למהר וללכת לפטרבורג כדי לחזק את ענין בתי־הספר בכח הממשלה, ועל־ידי זה יגדל שמו המחולל בעיני העם. ונ"ר נתן כסף לל"ט לצרכי נסיעה

---

1) עיין: „Пережитое", II, 294.

2) „מגיד אמת", עמ' 13.

3) „חזון למועד", ח"ב, מכתב י"ח, עמ' 36; „מגיד אמת", עמ' 9.

4) „חזון למועד", שם, שם.

זו והרבה מכתבים שלח לפניו לפ"ב אל השרים הגדולים. וכשהשכימו המשכילים בבוקר לא־עבות אחד – והנה ל"ט איננו! חמק ועבר מווילנה! אנשי־העיר לא יצאו לשַׁלחו, גם ברכת־הדרך ונשיקת־הפרידה לא נתנו לו, והוא הלך יחידי מווילנה ויצא בחשאי, לא כביאתו שמה [1].

בפטרבורג ספר ל"ט להמיניסטר אובארוב ולשאר השרים את דבר הבזיון הגדול, שבזו לו אנשי ווילנה ומינסק, ובקש מהם, שלא ייסרו אותם על מעלליהם הרעים נגדו, אף דבר לפניהם טובות על בני־עמו ואמר, שלא כמתנגדים לרצון־הקיסר לא רצו היהודים לשמוע את דבריו, כי מי נאמן למלכו יותר מאחיו היהודים? –הם עשו כך, ראשית, מפני שלא רצו להאמין לו בלבד, כי איש זר הוא להם וילִיד ארץ נכריה, ואת דברי־הקיסר לא ראו; ושנית, מפני שבשפל־מדרגתם הם מפחדים מכל חדש, שמא יתרופפו על־ידו עמודי־קיומם. כל שמועה חדשה מטלת עליהם אימה. כי אלה, שהאמונה לבדה היא כל משענתם, אלה, שבעבודת־אלהים הם מוצאים את כל מקור שמחתם ותקותם, כמה ייראו ויפחדו לבל יאבדו זאת! על־כן הם אומרים: טוב לנו אם בנינו יגודלו בלי חנוך ובלי למודים, ואז לא יבושו לשאת משא הצרות שעל שכמם ולא יכלמו לעבוד גם עבודת „פאקטור". כי מה תהיה אחריתם אם ישכילו – ולחם אחר לא יהיה להם זולת לחם פרנסתם בימים הראשונים? – הלא אז ישליכו את אמונת־אבותיהם אחר גום וילכו אחרי ההבל ויהבלו. ומי יקצוף על האבות אם יהגו כזאת וייראו מזה? – התורה היא ירושתם וגם הונם וחייהם כאין נגדה; והם אינם מבינים, שהממשלה רק את אשרם והצלחתם היא מבקשת מבלי לנגוע באמונתם; ואם שכם אחד ירצו ללכת בדרך אשר תצוה, אז במשך זמן לא כביר יהיו למדינת רוסיה אלפים ורבבות אנשים מועילים וטובים [2].

(סוף יבוא).

---

1) „חזון למועד", ח"ב, מכתב כ', עמ' 38; „מגיד אמת", עמ' 13.
2) עיין „משמיע ישועה" לל"ט.

עוֹלָם מִתְהַוֶּה

(רשמי מסע בארץ־ישראל).

חלק ראשון

(המשך).

מאת

ד״ר יוסף קלוזנר.

ה.

את היום השני לבואי — הוא היום־הראשון, י״ג בניסן — הקדשתי לסיור העיר יפו גופה. בקרתי את השכונה הערבית העיקרית. רחובות צרים ומרופשים כְּבְכָל ארץ־הקדם. מפני־מה הרחובות צרים כל־כך? הלא מקומות־הבנין הם בארץ־הקדם בזול־הזול, ובכלל אין המקום צר בערים המזרחיות, שאינן מרובות באוכלוסים; ומפני־מה יושבים בני־הקדם צפופים ודחוקים כל־כך?—לאחר התבוננות יתירה דִקְדַקְתִּי ומצאתי, ששני טעמים בדבר.

ראשית, גרמה לכך היראה מפני הגזלנים והחמסנים. לא היו בארץ־הקדם בשעה שנבנו רוב הערים העתיקות־בערך לא ממשלה תקיפה ולא משטר אַדמיניסטראַטיבי מסודר, שיַבטיחו בטחון גמור את הרכוש ואת הנפש; ועל־כן השתדלו יושבי־הערים לדור בצפיפותו זה אצל זה כדי למצוא מחסה והגנה זה בזה. ושנית, החום הגדול של ארץ־הקדם דרש, שלא יהיו הרחובות רחבים יותר מדאי, כדי שלא תחדור השמש לתוך הבתים הנמוכים ולא תלהט את יושביהם באִשָּׁהּ כל היום. מפני זה הטעם האחרון נראה לי, שהרחובות של „תל־אביב" הם רחבים יותר מדאי, ובפרט שאין שכונה זו מרכז של מסחר, שיהיו מרכבות וחשמליות ואַבטומובילים מצויים בו ביותר. הרַחבוּת של „תל־אביב" עושה רושם יפה מאד. אבל בלי משים שאלתי את עצמי: אם ראוי לחקות את אירופה ביותר ושלא לשים לב להתנאים המיוחדים של ארץ־הקדם כלל וכלל? — סוף־סוף המזרח אֶצר אף הוא חכמה מעשית הרבה, שבאה מתוך נסיון של כמה אלפי־שנים. סוף־סוף יש לו להמזרח תנאים מיוחדים. ואם ראוי וטוב להכנים לתוכו הרבה ממה שיָצרה אירופה המתקדמת, ספק הוא, אם כדאי להכנים לתוכו את כל מה שיצרה זו. הכנסה כוללת כזו מן החוץ ובטול כל מה שנוצר מבפנים צריך להביא בזמן מן הזמנים לידי ריאַקציה. אי־אפשר שכל המזרחי לא יצליח וכל האירופי יהיה טוב אף בשביל המזרח.

בקרתי אחר־כך את השכונות העבריות הישנות, שקדמו ל„תל־אביב": „נוה־צדק" ו„נוה־שלום". יש להן מראה של רחובות עיר־מחוז יהודית־רוסית. ואי־הנקיון גדול בהן (ביחוד ב„נוה־צדק") אף מברחובותיה של עיירה יהודית ברוסיה. יש חוקי שמירת־הבריאות בטורקיה, אבל אין הפקידות הטורקית יכולה להטילם בכל חומר־הדין על התושבים הערביים — מפני עניותם ובערותם, ועל התושבים העבריים — מפני שהם נתיני ממלכות נכריות. אבל מפני־מה אין היהודים עצמם זהירים בהם? מפני־מה נעשה „רחוב־היהודים" בכל העולם כולו שם־נרדף לחלאה ורפש? — היהדות, שכל־כך הרבתה להזהיר על הנקיות ועל טהרת הגוף וה„מחנה" (כלומר, השכונות) — מפני־מה אינה מעכבת, למרות כל הטבילות והרחיצות וה„נטילות" שהזהירה עליהן, בעד הזוהמה היותר מסואבת? — אם תראה יהודים מקפידים על הנקיון — הרי הם דוקא יהודים ש„התערבו בגויים וילמדו מעשיהם". „תל־אביב" נקי הוא מפני שהיהודים שנתישבו בו נתחנכו חנוך אירופי והורגלו בסדרים אירופיים. היהודי הדתי, היהודי החי בגֶטו, אף אם אינו עני כל־כך, „מבטל" את „דקדוקי־הנקיות" כעפר־הארץ. כשלש מאות שנה יש ליהודי־הולאנד שווי־זכיות. אינם מדוכאים ואינם עניים מן הנוצרים. ואף־על־פי־כן ה„יודנסטראַאַט" שבאַמשטרדם הוא מרופש ומזוהם לא פחות מן ה„שאַלאַשנה" באודיסה או ה„סמוצ'ה" בווארשה. לנו אומרים: הרדיפות דחקו את היהודים לתוך מבואות אפלים ומטונפים. בטורקיה, כמו בהולאַנד, לא נרדפו היהודים. אם ישבו בשכונות מיוחדות הרי עשו כן מפני שכך המנהג בארצות־המזרח, שכל אומה קובעת לה מדור בפני עצמה. שום א־ם לא התערב בענינים הפנימיים של יהודי־טורקיה,—ומפני־מה אף שכונותיהם מכהילות ברִפְשָׁן וצחנתן? — והרי כך הוא בכל מקום, שיש קבוצים של יהודים, שריח־היהדות עדיין לא נמר בהם. כך הוא ב„איאיטשפל" הלונדוני ובגטו הניו־יורקי, ב„נאַלבקי" הווארשאיים וב„מאה שערים" שבירושלים. למרות חפצנו עולה הרעיון על לבנו, שאיזה לקוי פנימי יש כאן: או ה„תוך" היהודי, שהכל הוא „חוץ" ו„טפל" לגביו, הוא שגרם בדבר, או—„סבל־ירושה" הוא, שהיהודים נטלו אותו עמהם מארץ־הקדם (הרי הערביים ושאר עמי־הקדם אף הם מצטיינים ב„סגולה" זו) ושמונה־עשרה מאות שנה של חיים בתוך עמים אירופיים מקפידים על החיצוניות לא שחררו אותם מהשפעתי המפסדת.

כאן, באויר החפשי כמעט מכל לחץ חיצוני, מציקים רעיונות אלה ביותר ואין להשכיחם ולבטלם כלאחר־יד. השכם והערב היו סופרינו שבארץ־ישראל צריכים להטיף ל„שנוי־ערכים" בנידון זה. הקדחת ומחלות־העינים שולטות בארץ־ישראל ביותר במקום שהנקיות לקויה. ועל־כן המפה לשמירת־הבריאות מלחמה נגד היחס של בטול, שהיהודים ה„גמורים" מתיחסים אל ה„חיצוניות", הן כאן עבודה מדינית־חברותית חשובה ומלחמת־מצוה, שאין לזלזל בהן.

התהלכתי בין החנויות היהדיות שביפו (בתל־אביב אין חנויות, תהלה לאל!), מאזין ומקשיב להלשון המתהלכת בין המוכרים והקונים. שמעתי הרבה ז'אַרגון אשכנזי והרבה ערבית ומעט גם צרפתית, רוסית ואישפניולית. עברית שמעתי רק מעט מן המעט: כשהקונה היה מורה או תלמיד־הגימנסיה ולעתים רחוקות — גם פועל. נכנסתי אל חנות אחת, שבעליה היו איש ואשתו מאודיסה, שהתישבו

ביפו עוד לפני שש שנים. האיש ידע לדבר עברית, כי ידע לקרוא עברית עוד כשיצא מאודיסה; ואולם האשה לא דברה עברית כלל ואף הבינה מה שמדברים, כי כשיצאה מרוסיה לא ידעה אף לא הבינה עברית כלל וכלל. אך מה שהעציבני ביותר היה – שלמדה ביפו לדבר ערבית, שכמובן, לא ידעה ולא הבינה גם אותה כשבאה ליפו. הורעה מזלה של העברית לעומת לשון עם־הארץ...

„הכל כמו אצלנו"? – לא, יש הבדל בדבר. באודיסה, אם תכנס להוך חנות ותפנה אל בעלה בעברית, לא די שלא יבינו את דבריך, אלא גם יראו בך אדם שנצרך לבית־מרפא לחולי־הרוח; ואולם ביפו ובירושלים יבינוך ולא יראו בדבר זה שום זרות, אלא שישיבו לך בז'ארגון או בערבית ולפעמים–אף ישיבוך בעברית.

כשעברתי בין החולות המפרידים בין „נוה־שלום" ובין „תל־אביב" ראיתי נערים משחקים. נטיתי אזני לשמוע את דבריהם ושמעתי פראזה כזו, שזרק נער כלפי חברו:

– דיע מאַמע וועט דיר צופראַסקען דיע צורה.

ז'אַרגון „ליטאי טהור" כזה לא שמעתי זה כמה שנים. שאלתי את הילד בעברית, היכן הוא לומד, והשיבני עברית:

– בתלמוד־תורה.

בתלמוד־תורה שביפו מלמדים עדיין בז'אַרגון כבתלמודי־התורה שבערי־ה„תחום"... ואף־על־פי־כן ידע הנער, המדבר ז'אַרגון בבית ובבית־הספר, לדבר עמי עברית. ועל שאלתי, מנין הוא יודע לדבר עברית, השיבני בפשטות:

– הכל יודעים לדבר עברית.

תשובה זו הניחה קצת את רוחי, שנעכרה הרבה על שעדיין יש ביפו בתי־ספר ז'אַרגוניים.

וב„תל־אביב" שמעתי, לצערי, גם הרבה רוסית. ואיך יכול הדבר להיות אחרת אם יפו בכלל ותל־אביב בפרט מקובצים הם מיהודים ויהודיות, שאך זה עתה עזבו את רוסיה? – הלא לא יהפך אדם בפעם אחת! –כמובן, אין דבר זה משחררני מן החובה להלחם ברוסית של תל־אביב כמה שאפשר. אבל בתנאי אחד – שמלחמה זו תהיה לטובת הלשון העברית, אך לא לטובת־הז'אַרגון. כי עדיין אני מחזיק בדעתי, שהז'אַרגון מסוכן ללשון העברית הרבה יותר מן הלשון הרוסית בכלל; וביחוד הוא כך בארץ־ישראל. מדברים רוסית בארץ־ישראל רק היהודים הבאים אל הארץ; ואולם מדברים ז'אַרגון גם היושבים בארץ כמה דורות; מדברים רוסית רק ה„אריסטוקראַטים" וז'אַרגון מדבר המון־העם; מדברים רוסית כמעט אך ביפו בלבד וז'אַרגון מדברים בכל ארץ־ישראל; מדברים רוסית רק יהודי־רוסיה וז'אַרגון מדברים גם יהודי רומיניה וגאַליציה, ואפילו יהודי־גרמניה, שה„אשכנזית" שלהם מתקלקלת קצת בארץ־ישראל (ולפיכך גם הלשון האשכנזית מסוכנת היא להעברית). ובכן, אם מלחמה לנו עם הלשון הרוסית בארץ־ישראל, אל־נא תהיה מלחמה זו חזוק להז'אַרגון! גאוננו הלאומי לא ירויח הרבה אם במקום לשון־הזרים תבוא לשון־

הנשו: בארץ־התחיה שתיהן כספחת הן לישראל; והלשון העברית הפסיד הרבה אם במקום להלחם מלחמה יותר קלה – עם הלשון הנכריה לגמרי – תהא מוכרחת להלחם מלחמה יותר קשה–עם לשון, שיש לה שרשים עמוקים פחות או יותר בהמון העם היושב בארץ־ישראל זה מאה שנה.

אל־נא נרמה את עצמנו, שהלשון העברית כבר נצחה בארץ־ישראל! שם יש לה אפשרות של נצחון והתחלה של נצחון, בעוד שבארצות־הגלות אין לה לא אפשרות כזו ולא התחלה כזו. ואולם „עוד הדרך רבה, עוד רבה המלחמה" עד שתהא הלשון העברית שלטת בארץ. אפילו לא בכל בתי־הספר נצחה: יש עוד חדרים ותלמודי־תורה וישיבות הרבה, שהז׳ארגון האשכנזי והספרדי ואף הלשון הערבית שולטים בהם שלטון בלי מצרים.

עוד לכמה וכמה דברים התבוננתי בשני הימים, ששהיתי ביפו ובתל־אביב. אך התבוננותי זו קבלה צורה מסוימת רק אחר שישבתי ביפו עוד ששה־עשר יום, לאחר שסיירתי את מושבות־יהודה ואת מושבות־הגליל. ועוד אשוב אל הענינים האלה במרוצת־דברי.

ביום השני, שחל בו ערב פסח, „עלינו לרגל" – לירושלים. עלינו לרגל, אבל לא ברגל עלינו ואף לא במרכבה הלכנו, אלא במסלת־הברזל יפו־ירושלים. והרבה יש להצטער על זה. למרות זחילת־השבלול של מסלת־ברזל זו אי־אפשר לראות את הדרך הארוכה ביחס שבין יפו וירושלים מתוך חלון־המרכבה כמו שאפשר לראותה כשהולכים ברגל ואפילו כשמהלכים בעגלה. והדרך מלאַת־ענין היא. כשאך יוצא המסע מיפו ועובר על פני תל־אביב מיד נראים לפנינו אילנות מזרחיים גבוהים ועתיקים, תאנים וחרובים. על חרוב גדול אחד העירתני אחת מבנות־לויתי, עלמה פועלת מיפו, שהפליאתני ביחוסה הישר אל ארץ־ישראל, יחס שאין בו רומאַנטיקה והתלהבות יתירה, אבל אין בו גם הקפדה וחטוט־ונקור ותלונות והַשָּׁאַת־עֵצוֹת, שכל־כך מצויים הם אצל צעירינו וצעירותינו המשכילים, שבאו מחוץ־לארץ לשם האידיאל. אחרי שהציגוה לפני אמרה:

– רואה אתה אילן זה? אילו ידעתָ מה נעים לשבת תחתיו בלילות־לבנה אַרצישראליים, כשהכוכבים גדולים ביותר ונוצצים ביותר! על מה לא הרבינו שיחה תחת אילן זה! את ה„משיח" הבאנו תחתיו. וידעת האיך קוראים לאילן זה בתוכנו? – „עץ־הזוגות"...

היא נתאדמה ונתבלבלה קצת. שאלתיה, היכן למדה לדבר „עברית, ועל זה השיבתני – כאילו היה זה באור מספיק–שהיא בארץ־ישראל זה שנה ומחצה. כשבאה לא ידעה כלום, גם עתה אינה יודעת לקרוא יותר מחלק הידיעות שב„האור". לכתוב עברית קשה לה מאד, אבל לדבר היא יודעת, אף אם בשגיאות־הדקדוק (כאלו היו אמנם בדבריה). אם שבעת־רצון היא מישיבתה בארץ־ישראל? – מדוע לא? עבודה יש לה. היחס אל פועלים ופועלות הוא כאן יותר טוב מברוסיה. אין מתהדרים כאן במלבושים יקרים. יש כאן אסיפות, לפעמים מציגים מחזות. היא כבר הביאה הנה את אמה. אמה רוצה לשוב לרוסיה. קשה לה לנשוא את החפשיות הדתית שביפו: מילא בחוץ־לארץ – מה לעשות? – גלות, סביבה של

נכרים. אבל כאן, בארץ הקדושה? אדרבה, מי מכריח כאן לחלל את השבת? — אבל היא, העלמה, לא תשוב לרוסיה. כל עוד יש עבודה — טוב כאן משם. כאן הכל יהודי. וכאן אין גזירות ורדיפות ומאסרים. מפני־מה מרובים השבים? — מפני שבאים הרבה בלתי־מוכשרים לעבודה. גם אין עבודה לכל השנה לפועלים. יש גם מחלות. אבל הנזהר אינו חולה אם אינו יושב בקרבת־הבצות. להפך, האויר כאן יותר טוב והרבה מחלות אין כאן כלל. אמנם, יש מושבות, שבהן הקדחת מצויה. גם בירושלים יש קדחת. זה בא מן המים הרעים. מה לעשות? אין ארץ, שיש בה רק מעלות בלא חסרונות.

כך דברה העלמה ודבריה הפשוטים והאמתיים נזלו כטל על לבי. הפניתי את ראשי דרך חלון־המרכבה החוצה — אל אלהים, מה נפלא המראה! המסע עובר דרך פרדסים של תפוחי־זהב. רוב התפוחים נלקטו כבר, אבל עוד נשארו שטחים גדולים, שפירותיהם הושארו על האילן בכוונה. תפוחי־הזהב הבשלים ממלאים את האילנות הירוקים על פני כולם והם תלויים ומאדימים מעל הענפים הרעננים כאבני־אודם גדולות מתוך משבצות־פטדה. באדמימותם העמוקה הם מרהיבים את העין, שלא תשבע לראותם. והשמש שיפעת זהב על תפוחי־הזהב, והאויר זולף ריחות ערבים וכל מיני בשמים, וראשי הרי־יהודה נראים מרחוק כחולים־שחורים וכאילו לוטים בערפל דק וכחלחל... וכשחולפים הפרדסים ועמק־השרון נראה לפנינו בכל רחבותו, מופיעים לפנינו בערבה כרים נרחבים, שהם מכוסים על פני כולם רבבות אלפי דמומיות או כַּלָּנִיּוֹת — הלא הם פרחי פרג־הבר האדומים כדם, שארץ־ישראל מתכַּסית בהם באביב ושהם חביבים על יושבי־המקום כהַדְּגָנִיּוֹת ברוסיה, הסְּגֻלּוֹת באשכנז ונִצַּת־הדובדבנים והחריזאַנטמות ביאַפּאַן. הפרחים הצנועים הללו, שבשלשת חדשי־האביב אין מקום פנוי מהם בכל ארץ־הקדם, עדיין מצפים הם למשוררם, שיהיה לפה להחבה הגדולה, שהוגים להם בני־הנעורים בארץ. וחשבתי אני בלבי: זוהי „ארץ הפגורה" של האַרציים וזוהי „אם הזקנה", „אלמנה השוממה", היושבת „ליטה בצעיף־אלמנותה" ומצפה לבניה, שישובו אליה וישיבו לה את ששון־רוחה? — מעולם לא אהבתי את הבטויים „ישראל סבא" ביחס אל עמנו או „זקנה עלובה" ביחס אל לשוננו: הם מזכירים אותי את המות ההולך וקרוב, שאי־אפשר שלא יבוא... אבל מגוחך, היא ממש, מגוחך עד לבוז, הוא הציור שיש למי שלא בקר את ארץ־ישראל מן „האלמנה השוממה" ושהיה אף לי קודם שבקרתיה. הכל צוהל וצוחק כאן משבט עד תמוז, הכל פורה ופורח, וכל הארץ, חוץ מאבני־הסלעים, היא מרבד־פרחים ושטיח של דשא אחד, — ואנו מציירים לנו בדמיוננו ארץ שוממה וחרבה, שבחסדנו הגדול אנו באים להחיותה ולהסיר מעליה את בגדי־אלמנותה!... ומי יודע. אם לא ציור כוזב זה של הארץ, שבא לנו מתוך דברי הנביאים סמוך לחורבן או בשעת החורבן ומתוך תוכחותיהם הקשות, שהשממה היא אחד מאיומיהן, מרחיק מארצנו היפה והפורחת בהדר־עלומיה רבבות אלפי איש אפילו מן הציוניים, שאפשר שאינם מודים אף לעצמם על היראה המקננת בלבם לבוא ולשבת בארץ החורבן והשממון שבאַסיה הפראית...

במחשבות כאלו עברתי על פני מקוה־ישראל, שהראוני חברי במרכבה

מרחוק, ועל פני הכפר הערבי בית־דגון, שהוא קרוב לראשון־לציון ונתמלא מזהבו של הבארון עד שהוא דומה גם בבניניו להמושבה העברית. אבל את כל אלה היטבתי לראות אך אחר־כך, כשסיירתי את מושבות־יהודה, ושם המקום לדבר עליהם.

המסע עמד בלוד – ומי היה יכול להמנע מלהעלות על דעתו את „תגריי־לוד״! – בני־לוותי ספרו לי, שגם עתה יש בלוד כמה וכמה ימי־שוק, שמתקבצים אליהם „תגרים״ מכל הסביבה וש„תגריי־לוד״ הם גם עתה ערומים ו„מפולפלים״ מאד. ואיני יודע. אם הדבר כן באמת או הסוגיה התלמודית הצמיחה השקפה כזו על לוד ותגריה שלא מדעתם של בעלי־ההשקפה. כמו שיקרה לעתים קרובות אף לחוקרים המדעיים ואפילו לפילוסופים: הרצון הוא אבי־הרעיון... מה שראיתי באמת ושהביאני לידי השתוממות הם – יערות־הזיתים, שהולכים ונמשכים מסביבות־לוד עד רמלה במרחק של שנים־עשר קילומטרים. זהו עושר גדול, שאין להעריך את מחירו. וחוץ מן החוה „בן־שמן״ השייכת לנו, הכל הוא בידי ערביים... בעיר רוכלת זו אין עתה אפילו יהודי אחד.

אחר התחנת לוד עמד המסע ברמלה. עיר זו, שנוסדה על־ידי הצלבנים, נזדמן לי לבקר לאחר ימים אחדים, כששבתי מרחובות ליפו דרך רמלה. הפעם לא יכולתי להתבונן אליה, כי טרוד הייתי ליטול ברכת־הפרידה מבן־לויתנו הסופר חוג'ה מוסה, שהפעם שמעתי שמו זה מפורש, בתור שם ולא בתור פסיבדונים, יוצא מפי הערביים מכריו. הוא בא בחביבותו לבקרני ביפו ונסע עמי עד רמלה, תחנתה של רחובות. הרבה נדברנו עמו על עניני־הארץ ועל הרבה חסרונות במעשיהם של עסקני־הישוב העירני. אבל אף הוא, הפסימיסט, הודה ואמר, ש„מה שנעשה בארץ־ישראל במשך חמש השנים האחרונות עולה על מה שנעשה בה במשך עשרים וחמש השנים שקדמו להן״. – „ואף־על־פי־כן – הוסיף – כל מה שעשינו אינו אלא כטפה מן הים ממה שהיינו צריכים ויכולים לעשות״.

כשנפרדתי ממנו ועליתי על המרכבה ראיתיו עוד מרחוק רוכב על חמור ומנענע לי בראשו בחבה. דומה, שזו לי הפעם הראשונה, שאני רואה סופר עברי רוכב על־גבי בהמה, „מעשה־גוי״ ממש.

המסע זז ממקומו ואל חבורתנו ההולכת ירושלימה נלוה דוקטור צעיר מגאליציה, סופר עברי מדעי ומורה בסימינאריון למורים שבירושלים מיסודה של „חברת־העזרה״. חכם צעיר זה הוא טפוס שכדאי לעמוד עליו. כשהתבוננתי אחר־כך אל הגאליציים שבארץ־ישראל ראיתי, שבכלל הם אחד מן היסודות היותר נצרכים שבארץ. היהודים הרוסיים שבארץ־ישראל משקיפים עליהם קצת מגבוה ומפני שהגאליציים הם „שקטים ושלוים יותר מדאי״. ואמנם, הגאליציים אינם „מתקהלים״ כל־כך, אינם מתרגזים, אינם רותחים, אינם קובלים, אינם תַּבְעָנִים כל־כך, בקצור: אינם המלח של הישוב, השאור שבעיסה, היסוד התוסס שבה; וכמובן, רק התביעות ואי־הרצון מצעידים את החיים קדימה. וכאלה יש לרוסים. ולפיכך הרוסים הם הדינאמיקה של חיי־ארץ־ישראל. חמשים שנה של שווי־

זכיות (ויהא רק על גבי הנייר), שעברו על יהודי־גאליציה, אי־אפשר שלא השאירו רושם. ומה שכמעט לא היו פוגרומים בגאליציה – אף זה לא נשאר בלא השפעה לפיכך אין יהודי־גאליציה נסערים ונגרשים כל־כך. ואולם דוקא מפני כן אני חושב את הגאליציים – וכן את היהודים האשכנזיים המועטים–ליסוד מועיל מאד בארץ. הם הסטאטיקה של חיי־ארץ־ישראל. הם יותר שקטים ויותר נוחים – ויותר בונים, כמובן, לפי ערך מספרם בארץ. הם אינם קנאים לחירות־הדת, הם בכלל משמרים במדה ידועה, אבל הם עובדים, הם שוקדים על עבודתם – הם ממשיכים, הם מסדרים, הם מבססים. בלא רעש ושאון ובלא מלחמה ותחנות הכניסו כמה דברים טובים לתוך הארץ ושמרו על הדברים הטובים, שכבר היו בארץ. אם יהודי־רוסיה הם היסוד המהוה שבארץ, יהודי־גאליציה הם היסוד המקיים שבה.

הדוקטור הצעיר הוא אחד מן הגאליציים האלה, ומן המעולים שבהם. הוא היה מורה בגימנסיה נוצרית של הממשלה בגאליציה, ועזב את משרתו זו אך ורק מפני שקשה היה לו לחיות באטמוספירה נכרית ואנטישמית. אינו אדוק ואינו קנאי. אבל אינו רואה שום אסון בדבר אם הוא מורה את למידיו בכובע ואם משתמר בהם רוח־המסורת שלא בקיצוניותו. וכיחוסו לעבודתו בתור מורה כך יחוסו לארץ־ישראל ולעבודת־הישוב. אינו אוהב את ה„מהפכים" ו„משניי־הערכים" שבין הצעירים וחושב – אם בצדק או שלא בצדק, זוהי שאלה אחרת – שבלא „מהפכות" ו„שנויי־ערכים" נשתרש בארץ ונתפוס מקום בין המוני־היהודים שבה ומחוצה לה הרבה יותר. את ירושלים הוא אוהב אהבה עזה על סביבותיה היפות, על רבוי האוכלסים הישראליים שבה, על „קבוץ־הגליות", שאפשר למצוא רק בתוכה, על עתיקותיה, על קדושתה ואפילו על ירידתה הגדולה. בהתלהבות – עד כמה שהוא מוכשר להתלהבות – דבר על סביבות העיר ועל רחבותה. וכמה הוא מרגיש את עצמו בטוב כשהוא נתון תמיד אך ורק בסביבה של יהודים ודבר אין לו עם צוררי־ישראל! – הוא יושב בירושלים זה כשנה ולא חלה בקדחת מפני שידע להזהר. הרי אויר־הרים הוא אוירה של ירושלים ואילמלא המים הרעים, שצריך לשתותם רק מבושלים או להביאם ממעין „עין־כרם", אין טוב לבריאות ממנו.

בשעת השיחה הראה לי בן־לויתי על המושבה עקרון הנשקפת מרחוק, שאחריה מסתתרת יבנה' המפורסמת, ועל הכפר אבו־שושה, שעל־ידו מצאו החוקרים את חרבות עיר גזר הקדמונית, – חרבות של שבע תקופות מגובבות זו על גב זו, שאף אותן של התקופות החמישית והששית שייכות לזמן, שבו ישבו העברים בעיר זו. ובין כך וכך באנו אל תחנת סג'ד. בתחנה זו פגע מסענו ההולך ביפו לירושלים במסע החוזר מירושלים ליפו. העלמה הפועלת מכירתי אמרה לי:

– הנה ברֶנֶר!

קפצתי מעַ המרכבה ... ברנר כבר רץ לקראתי: גם לו אמרו, שאני נוסע במסע הבא לקראתו, והמסע עומד כאן רק רגעים אחדים, ונחפזנו שנינו. ברכת־„שלום!", שאלת „לאן?", „לכמה זמן?", נשיקה חטופה. „שלום וברכה!" לברכת הפרידה, שריקת הקטָר, קפיצה אל תוך המרכבה. נפנוף בכובע, – והמסע נעלם, ונעלם גם ברנר – – –

מלא התרגשות מן הפגישה הבלתי־מקווה לא הייתי נוטה להמשיך את השיחה, ועל־כן הוצאתי את ראשי בעד חלון־המרכבה והשקפתי על הבקעה הפוריה, שהמסע עובר בתוכה. כפי שהגידו לי, נמצאנו ב נ ח ל ־ ש ו ר ק (ואדי אַל־סָרַרָה).–מלבד בסביבות ירושלים ויריחו, אין הטבע ביהודה מגוון ביותר. הכל ישר ומשוטח, כערבות של דרום־רוסיה. ה„ש פ ל ה" של יהודה נמשכת מיפו עד עזה; ה„ש ר ו ן" נמשך מיפו עד הכרמל. יש אדמת־חול הרבה, ביחוד בקרבת־הים, יש בקעות פוריות, יש גם אדמה שמנה („חמרה") לרוב, אבל רַבְגוֹנִיוּת וחליפות־מראות אין כאן. כשנתקרב המסע לתחנה הקרובה ד י ר ע ב א ן הראו לי בני־לויתי על המושבה אַ ר ט ו ף, – היחידה בכל מושבות־יהודה, שראיתיה אך מרחוק דוקא מפני שהיא קרובה אל מסלת־הברזל: דחיתי את בקורי בתוכה עד ההזדמנות הראשונה – והזדמנות זו לא באה. אחד מבני־לויתי אמר לי שלפנינו כאן העיר צ ר ע ה, שבה נולד ש מ ש ו ן ה ג ב ו ר, ואנו עוברים „בין צרעה ובין א ש ת א ו ל", ששם נקבר הגבור האגדי צורר־הפלשתים. את ההרגשות והזכרונות, שנתעוררו בלבי לשמע השמות החביבים, איני יכול לצייר. עַל כל מה שלמדת בילדותך קורמים השמות האלה עור ובשר. אתה מאַבד דבר קר – את קורי־הדמיון הדקים והנאים – ומקבל תמורתו דבר יקר ממנו: רוח־חיים הם הולכים ומהמלאים, ממשות הם הולכים ונעשים! וכח הם נותנים לך על־ידי ממשיותם, ורצון כביר לחיות בהם ועליהם, לקבל יניקה מן ה„עצם" הלאומי, שעמד כשלשת אלפים שנה ועדיין לא אבד, לא נשתכח, לא נמס בערפלי הדמיון הרחוק... יודע אתה, שהרבה א ג ד ה יש כאן, אבל אגדה זו נעשית לך מ צ י א ו ת ג מ ו ר ה כשאתה מ מ ש ש את המקום, ועל־ידי כך – מ ת פ ש את המאורע ו ת ו פ ס את הזמן... ואגדה, כשהיא מתאחדת עם מציאות, אין לך כח גדול ממנה – – –

כשֶׁאַךְ יָצא המסע מתחנת דיר־עבאַן נעלמה ה„שפלה" והוצרה הבקעה והוא נכנס לבין ה ר י ־ י ה ו ד ה. מראות־הטבע נשתנו כבעל־ידי שרביט־קסם. תמה הערבה, פסו שדות פורים וכלו כרמי־חמד, והרים רמים וחשופים באו על מקומם. ולא הרים הם, אלא כֵּפִּים זקופים, וצוקים וּשְׁנֵי־סלע כזיזים בולטים על גביהם. לא הרים הם, אלא סלעים, סלעי־מגור מגובבים זה על גב זה. שחורים הם ההרים במקום שנערם עליהם עפר מלמעלה, ואולם במקום שהם חשופים הם אפורים. לפעמים מגעת שחרוריתם עד לידי אדמומית. בְּגָבְהָם הבלתי־משוער הם מדכאים אותך ובצפיפותם כאילו הם רוצים לחבקך ולחנקך בזרועותיהם האמיצות. מי יכול להתחרות בכחם ומי יעמוד בלפני עצמתם? – במקום שדרך־המסע מתפַּתֶּלֶת נראה, כאילו התקרבו ההרים זה אל זה מכל עברים ועוד מעט והמסע – התולעת הזוחלת שם במורד – עם הנוסעים־החגבים יאָחֵז כמו בצבת על־ידי טבעת התנינים־הענקים המתקרבים אליו ויודק עד לעפר... הרים אלה גובה להם ויראה להם. הנה הם מתרחקים מעט זה מזה–ובקעת־עקלתון צרה לפניך, שהיא מתרוממת והולכת או משתפלת ויורדת כתנין הלז כשהוא נושם ונושף וחצי־גופו מתפתל בכעסו. הנה הם מתקרבים זה לזה – והמסלה סוגרת ומסוגרת משני עבריה על־ידי צוקים עצומים והיא חצובה בסלע ממש. העינים המורמות למעלה אינן מגיעות לראשי ההרים, ורק את מורדותיהם ואת

שפועם הן רואות ביחד עם המגרעות שבצלעותיהם. אחדים מצוקיהם כאילו התפשלו לאחוריהם, — ובראשם קרחה, ואחדים נזדקרו מלפניהם והם תלויים על העמק הצר, שבו עוברת מסלת־הברזל, כקיר נטוי ומאיים. איזו רצינות איומה, איזה זעם אלהי שפוך עליהם. כאילו שרויים הם בכעס על בני־האדם קלי־הדעת' שאינם רואים את הדברים ואת המעשים בכל גדלם ובכל רומם ובכל רצינותם. עזים ועצומים, מוצקים ובלתי־משתנים עומדים הם בקומה זקופה ובלי מורא ופחד, מאיימים ובלתי־מאוימים. כובד יש בהם ורצינות, כח ועצמה ושלמות והתמדה... רק הפעם הבינותי, מפני־מה יצאו נביאי האמת והצדק כמעט רק מ י ר ו ש ל י ם. אלה ההרים הרמים, שהם מדכאים אותנו בגבהם באותה שעה שהם מרוממים את הכרת־עצמנו על־ידי מה שאנו קולטים גובה זה בנפשנו, — כלום אפשר היה שלא ישפיעו על צמיחתם של אנשים־ענקים, אנשים־סלעים, שהכרתם העצמית מוצקה כחלמיש, שכל יראה ופחד רחוקים מהם. שעל עמדם יעמדו כסלע איתן וממקומם לא ימושו, שאינם עלולים לא לחולשת־הרגע ולא להפכפכות של „אסתיטים" ולא להתפשרות עם הכרת־החובה שלהם? —„ושח גבהות אדם, ושפל רום אנשים, ונשגב ה' לבדו ביום ההוא" — באיזה מקום יכולים היו דברים כאלה להאמר אם לא בקרבת סלעי־יהודה? — אכן, נביאי האמת והצדק עצמם הם „הרי־ישראל", — סלעי־מגור רמים, שזה כשלשת אלפים שנה הם עומדים איתנים ובלתי־משתנים ומחזיקים את חצי־העולם בצבת של רוחם הכביר והנערץ!

בתוך ההרים יש הרבה מ ע ר ו ת. מקום־קברים הן או אותן מערות־הסלעים שהסתתרו בהן גבורי־יהודה שואפי־הנקם ומהן היו מתנפלים על האויב הקשה? — אבל גם הקברים מתנים כאן את גבורות העם הנכפף והבלתי־נשבר, גבורת־הבשר וגבורת־הרוח.

ההרים ברובם קרחים הם ושוממים; אבל יש בין נקיקיהם גם כרי־דשא. מזמן לזמן ראינו עדרי־רחלים רועים בחגוי־הסלעים. והרחלים נראות מרחוק כנקודות שחורות בלבד והן ג ו ל ש ו ת מ ה ר ־יהודה: מתחלקות ויורדות מכתפי ההר במורד הזקוף והמשופע, — תמונה „שיר־השירימית" ממש... ויותר שנתקרבנו אל ירושלים, יותר נראו בין ההרים ז י ת י ם בודדים ואף ח ו ר ש ו ת של זיתים. והדבר מפליא מאין כמוהו. הנה סלע גמור, אדמת־טרשים, שלכאורה לא תצלח לשום דבר. אבל הרוח נשא מעט עפר בכנפיו וכסה את הסלע הערום. ובמעט העפר הזה נשתרש עץ־זית ושרשיו החזקים פוצצו את הסלע הקשה וירדו למטה עד שהגיעו למקום של עפר תחוח... כדבר הזה לא ראיתי בשום מקום. לא לחנם נקראה ארץ־ישראל „ארץ זית שמן ודבש". אף הזבורית של אדמתה, אף אדמת־טרשים ממש, עדיין היא ראויה למטע יקר כהזיתים, שמאריכים ימים יותר מכל שאר האילנות. — ובהרים המכוסים דשא נראות „טיראַסות" ישנות וחרבות הרבה, שאין להכריע, אם הן עשויות בידי אדם או בידי הטבע. אלו הן ה מ ד ר ג ו ת, שיחזקאל (ל"ח, כ') מנבא עליהן: „ונהרסו ההרים ונפלו המדרגות". הן מכוונות לעצור בעד עפר־ההרים, שלא יסתחף על־ידי הגשמים המרובים והעצומים („מטר ס ו ח ף") של ימות־הגשמים ויחרבו המטעים שעל ההרים. והלב כואב: מפני־מה „נפלו המדרגות" ואי מקימן?

כל בני־לויתנו לא גרעו עין ממראות־הטבע הנפלאים במשך זמן ארוך למדי, ופתאום נתעורר אחד מאתנו ואמר:

— יודעים אתם, שאנו מתקרבים אל ירושלים ושערב־פסח היום?

ורוח־ששון לבשה את הנוסעים. המרכבה נהפכה בין רגע לאולם של זמרה ושל מחולות. העלמות שהיו בינינו התחילו לשיר „ברכת־עם" של ביאליק ו„אני מאמין" של טשרניחובסקי, ומשירי־הארץ–את „פה, בארץ חמדת אבות" ואת „אֵל יבנה הגליל", שהוא חביב כל־כך על הפועלים העבריים, ועוד; ואנו כולנו, מי שיש לו „קול־נגינה" ומי שאין לו „קול־נגינה", עוזרים על ידיהם כ„משוררים" על־יד החזן. ובעקבות השירה באו מחולות סוערים: שלבו זרוע בזרוע, טפסו על הספסלים, מחאוכף ורקעו ברגל, חוללו ורקדו וכרכרו... ההתלהבות הגיעה למרום־קצה.

במרכבה ישבו, מלבד חבורתנו, גם יהודים חיילים מארם־צובה (אחלב), שנשלחו על־ידי הממשלה הטורקית להגן על הסדרים בירושלים בימי הפסחא הנוצרית, בתור יסוד נייטראלי, שאינו נוטה לא לנוצרים הקתוליים ולא לנוצרים האורתודוכסיים... הוגד לי, שגם על הר־הבית ומסגד־עומאר שמר בימי חג־הפסח אופיציר יהודי. יודעים הם הטורקים, שהיהודים לא יחוללו פרעות ולא יבואו אף לא יביאו לידי שפיכות־דמים, ועל־כן הם מפקידים בידיהם בירושלים אחדות מן הקדושות של האומות השונות. עובדה זו, אם נכונה היא כולה או רק מקצתה, רמז גדול מצאתי בה לעתידותינו בארץ־ישראל...

גם מושלמים אחדים ישבו במרכבה עמנו – ומרשומי פניהם המסבירות ניכר היה, שאינם מתרעמים עלינו על שאנו „מפריעים את מנוחתם". נכנס מנהל־המסע, ואף הוא לא ראה שום חטא ברקודינו ובזמרתנו. רק הנשים הערביות, שישבו בהא השני, המופרש, של המרכבה, הביעו את אי־רצונן על הרעש והשאון שהקימונו על־ידי דפיקות בדלת; אך איש לא השגיח בהן: גם המושלמים שבמרכבתנו אך צחקו לדפיקות הללו.

— תחנת ביתר! –השמיע אחד מחברינו.

ביתר! האמנם אזני לא הטעתני? – יש מסופקים בדבר, אם ביתר זו, שהיא רחוקה מירושלים מסע חצי־שעה במסלת־הברזל ומהלך שלש שעות ברגל, היא היא ביתר שנתבצר בה בר־כוכבא, והם מבקשים אותה בסביבות קיסריה בשומרון; ואולם כבר הוכיח שירר (Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr., I⁴, 694), שדוקא ביתר הסמוכה לירושלים יכולה היתה להיות המבצר האחרון של מלחמת־החירות האחרונה ביהודה. אין מקום ראוי למבצר יותר מזה. מן ההר יוצאת כעין רצועת־ארץ גבוהה ומשופעת מאד אל הבקעה ורק לפאת־דרום מחוברת רצועה זו אל ההר. צוקים כאלה הם מקום מיועד למבצרים. ואמנם, עדיין נמצאות בביתר חורבות של מבצרים עתיקים, שעד היום הן נקראות בפי הערביים: „חִרְבֶּת־אַל־יהוד", כלומר, חרבות־היהודים. הנה כי כן זהו המקום, שבו נלחם עם רומי הבלתי־מנוצחת ה„כוכב", ש„דרך מיעקב" ושזרק כלפי מעלה, על־פי האגדה, את המלה הגאיונה: „לא תסעוד ולא תסכוף!" – „לא תעזור ולא תצר!"; זה הגבור, שהאגדה מספרת עליו,

ש„היה מקבל אבני בליסטראות באחת מארכובותיו, זורקן והורג בהן כמה נפשות"; זה המפקד, ש„כל מי שאינו עוקר ארז מלבנון" או שאינו מוכשר „לקטע אצבע" בידי עצמו, לא נכתב בחיילותיו; זה הלוחם, שאף לדברי דיון קאסיוס כל־כך הרבה את חללי־הרומיים, עד שאדרינוס קיסר לא נועז להתחיל את הודעתו לסינאט הרומי בדבר נצחונו על בר־כוכבא בנוסח הרגיל: „ליולחי לי שלום!"... הנה כי כן זהו המקום, שאחר שנכבש היו הרומיים, לפי האגדה העברית, הורגים ביהודים „עד ששקע הסוס בדם עד חוטמו, והיה הדם מגלגל אבנים של ארבעים סאה ומוליך בים ארבעה מילין", ולפי עדותו של דיון קאסיוס „נפלו אז חמש־מאות ושמונים אלף יהודים במלחמה בלבד, חוץ ממתי־תחלואים וחללי־רעב"!

קפצתי מן המרכבה כדי לסקור את המקום ההיסטורי, לכל הפחות, סקירה קלה. מעוז־מדיניותנו האחרונה, המשגב האחרון לרעיון התקומה המדינית בדרך־הטבע, — האותך רואות עיני, ובהקיץ ולא בחלום? — כל־כך קרוב המקום לירושלים — ואני לא ידעתי! כמה אלפים מישראל עוברים מדי יום ביומו דרך ביתר — ואף את לבו של האחד לא הלהיב מקום לאומי זה, שנקדש על־ידי תשפוכת־דמים של רבבות מישראל, לקחת אותו סמל לחזיונותיו ומסכת לרקמת־דמיונו. אבל מה הפלא: הנה יָפְיָן הפראי של סביבות־ירושלים כמעט אין דומה לו בעולם במורא־ההוד שבו וברוממות־הדרו— ואף־על־פי־כן מי מן המשוררים והמספרים העבריים, שראו את הסביבות הללו בכל קסם־טבעיותן, נתעורר לשים זכר להן בספרותנו הלאומית, לציירן בלשון־המקום?

בפעם הראשונה עלה אז על לבי הרעיון, שאחר־כך לא נתן לי מנוחה והיה כרקב בעצמותי:

אין היהודים של עכשיו שווים בארץ־ישראל! אין הם יודעים להוקיר ארץ יפה וחמודה זו...

בינתים זז המסע ממקומו ואני נכנסתי אל המרכבה בקפיצה. הספקתי רק לראות, שאף ביתר היא אחד מן המקומות היותר יפים שביהודה. וגם מן היותר פורים. מעין נחמד ובְרֵכות יש שם, והערביים יָדעו להשתמש בהמון המים, שהוא חזון לא נפרץ ביהודה, ובמה שביתר קרובה לירושלים, והם זורעים ירקות הדורשים השקאה ונוטעים גם עצי־פרי, ואת כל אלה הם מביאים לירושלים ומוכרים ביוקר. גינותיהם המוריקות מושכות עליהן את העין. וכן גם חורשות־הזיתים, שהולכות ונמשכות עד ירושלים. ליהודים אין כאן כלום (המושבה העברית „מוצא" אינה נראית מחלון־המרכבה, ואותה ראיתי כשבאתי לירושלים שנית). עתה נתפשטה שמועה, שנקנתה אדמה בקרבת המקום. אבל ראשית, כלום יעסקו היהודים ב„קטנות" כגדול־ירקות? — ושנית, את ביתר לא קנו — את ביתר של בר־כוכבא ושל ר' עקיבא!

הדרך יפה היא כקדם. מראים לי באצבע על עמק־אילון, שאנו עוברים במרחק לא־גדול ממנו, ואנו נכנסים אל העמק „אל־בקעה", שכנראה הוא עמק־רפאים. שם קנינו אדמה זה לא כבר. כבר נראות מרחוק השכונות הראשונות שלפני ירושלים. לצערנו, הבתים הראשונים הם של יונים ושל

אשכנזים, ולא של יהודים. עדיין היהודים יראים להתרחק הרבה מן העיר. בַּיָּם שנועזו לצאת מחוץ חומת העיר הישנה ולתפוס מקום בירושלים החדשה: לפני שלשים שנה לא נראו עוד פני יהודי מחוץ לחומה.

יותר שאנו מתקרבים אל ירושלים התעופפה העליצות מקרבנו ורוח נגרש, רוח של צפיה ואי־סבלנות בא על מקומה. דומה, כאילו מרחפים אנו בין תקוה ופחד: ומה אם חלומות־הזהב של ילדותנו בדבר ירושלים לא יהיו אלא דברים בטלים?.. אין לבו של אחד מאתנו מגלה הרהורים אלה לפיו, ומכל־שכן לאחרים, אבל ניכר הדבר בפנים הרציניםּ, שמחשבה מעין זו ממלאת את כל הלבבות. מתיראים אנו, שלא יכזבו דמיונותינו. ואי־אפשר עוד לרקד ולהתהולל. כמעט שהיינו רוצים, שהנסיעה תמשך עוד: מוטב שנוסיף להיות מוטלים בספק משנדע ו ד א י, ש־טעינו במשך עשרות בשנים...

אבל כאילו לפתע־פתאום עמד המסע ולפנינו
– ת ח נ ת־י ר ו ש ל י ם!

(סוף החלק הראשון יבוא).

בַּדְּמִיָּה.

חֶרֶשׁ גָּוַע יוֹם עַל מִטַּת שֵׁשׁ וָכֶתֶם,
וּמַאֲהִילִים צְלָלִים קוֹדְרִים עַל הַמֵּת...
מַה־הוֹמִיָּה נַפְשִׁי לִקְרַאת בּוֹא לֵיל־קֶסֶם,
אֶל עַפְעַפַּי תְּנוּמָה מַה לֹּא אוּכַל תֵּת?—

מִשַּׁפְרִירוֹ סַהַר נִשְׁקָף אֶל חַלּוֹנִי,
מַתְוֶה עַל קִיר חֲדָרִי הִירוֹגְלִיפֵי־פָז;
בִּכְנַף־מֶשִׁי רוּחַ מֵנִיף אַט וִילוֹנִי,
נִגָּשׁ לִמְרַאֲשׁוֹתַי, לוֹאֵט עִמִּי רָז.

וּכְקוֹל־כִּנּוֹר אֶשְׁמַע, הוֹגֶה בַּמִּסְתָּרִים,
בּוֹכֶה וּמִתְחַנֵּן, טוֹעֵן לִפְנֵי אֵל;
עֶלְבּוֹן נֶפֶשׁ נַעֲנָה רוֹעֵד בַּמֵּיתָרִים,
דַּאֲבוֹן לֵב נָגוּעַ מַרְגִּיז שֶׁקֶט־לֵיל.

וּמִמֶּרְחָק עוֹנֶה זָמִיר לוֹ בִּשְׁבָרָיו;
אוֹרְגִים שְׁנֵיהֶם שִׂיחָה וּמַמְתִּיקִים סוֹד:
רֶגַע דוֹלֶה כִּנּוֹר עֵצָה מִמֵּיתָרָיו
וּמִשְּׁנֵהוּ זָמִיר נוֹתֵן אִמְרַת־הוֹד.

הִנֵּה הֵם מִתְלַכְּדִים יַחַד בְּמְרִי־בְכִיָּה,
וּמִתְאַבְּכִים גַּלֵּי־דֶמַע עַד לָרוּם;
פֶּתַע—נִתְּקוּ יַחַד... רוֹתֵת בַּדְּמִיָּה
הֵד עִצָּבוֹן טָמִיר וְעֶנוּת נֶפֶשׁ תֹּם...

עוֹד בַּלָּט עַל כָּתְלֵי יִתְוֶה סַהַר חִידוֹת,
יִקְסֹם לִי וִינַחֵשׁ בִּכְתַב צֵל וָפָז. —
הַגֵּד, אַשָּׁף חִוֵּר! — הֲתָחוּשׁ לִי עֲתִידוֹת
אוֹ מֵעִתּוֹת חָלְפוּ לִי צָפַנְתָּ רָז?

מַה־יִּתְעַטֵּף רוּחִי כַּעֲטֹף דָּג בָּרֶשֶׁת
וּמַה־תָּמֹץ תּוּגָה תַּמְצִית דָּם מִלֵּב?
מִפְּנֵי אֵיד כִּי יָבוֹא נַפְשִׁי כֹה נִרְעֶשֶׁת
אוֹ מִפֶּצַע נוֹשָׁן נֵעוֹר בִּי הַכְּאֵב?..

י. טולסקי (בן-ציון).

בִּתְפוּצוֹת־יִשְׂרָאֵל

XX *).

תוצאות הבחירות אל הדומה הרביעית. מה השיגו היהודים?—. הבחירות באודיסה. הבחירות בהורודנה. הבחירות בווילנה. הבחירות בוואַרשה. פשרה משונה. הבחירות בלודז. הבחירות בקובנה. מעשי־נסים. הבחירות בקורלאַנד. פלפול. הלכות לאומיות, שאני למדים מן הבחירות.—מלחמת העמים הבאלקאניים בטורקיה. שמועות מבהילות. מה כחנו?—„בין המצרים".

מלחמת הבחירות אל הדומה הרוסית כבר נגמרה והדומה הרביעית כבר עומדת לפנינו בקומתה ובצביונה. היא נשארה בעצם מה שהיתה עד עכשיו, אלא שמספר האוקטובריים נתמעט ומספר הימניים נתרבה על חשבונם. וכאן מתעוררת השאלה מאליה: מה יהיה משפט האוקטובריים בדומה הרביעית? – אחרי שירדו מגדולתם וב„אשמת" הממשלה (שלא תמכה בהם) נפלו מפלה עצומה בבחירות הללו, עד שגם ראשם ומנהיגם, האדון גוצ׳קוב, יצאו מעיר־מושבו, מוסקבה, וידיו על ראשו,–יתכן, שיבקשו וימצאו את ה„תעודה האבודה" שלהם – את יסודות המאניפסט של 17 לאוקטובר, ואז יתאחדו עם האופוזיציה וזו האחרונה תתחזק במדה ידועה. ואולם יתכן גם־כן, שאחר מפלתם יאבדו האוקטובריים את דרכם לגמרי ויתערבו במפלגות האחרות שמימינם, באופן שהאגף הימני של הדומה יתחזק על־ידי זה יותר ויותר. וכמו־כן קשה להשיב על שאלה זו: אם הנאציונאליסטים יעשו מרכזה של הדומה הבאה ויטלו על עצמם את האחריות בעד כל העבודה הפאַרלאמנטאַרית, – כלום יעשו משום זה יותר מתונים בדין ויותר זהירים במהלכם המדיני או יחזיקו גם אז בהפילוסופיה של „אכול ושתה, כי מחר נמות"? בארץ אחרת, במקום שיש יחוסים מדיניים נורמאליים בין מפלגה למפלגה, אולי אפשר לחזות „חזון־הרוחות" המדיניות טרם תבאנה. ואולם במדינה זו, שהכל בה הפוך ומשונה מכל הגיון ושכל אנושי, אין להחליט בבירור אפילו שאור־הבוקר יבוא בוודאי אחר חשכת־הלילה.

בנוהג שבעולם: מפלגה נופלת בבחירות – מתגבר בה הכעס כנגד התקיפים מצד אחד והחפץ למצוא חן בעיני העם מצד שני. שני אלה מושכים אותה לצד האופוזיציה שבמדינה. בנוהג שבעולם: מפלגה, שהיתה שלטת ואבדה את השלטון, הרי היא נעשית ממילא אופוזיציה לתופשי השלטון החדש ומתחברת אל מתנגדיו. ובנוהג שבעולם גם־כן, שמפלגה שעולה לשלטון מקבלת על עצמה את האחריות המוסרית בעד השלטון ובעד תוצאותיו, ודבר זה עצמו גורם לה להיות יותר מתונה וזהירה גם בדבריה

*) עיין „השלח", הכרך הנוכחי, חוברת ב׳ (למעלה, עמ׳ 184—192).

וגם במעשיה. כשעלה לואגר לנשיאות בעיר ווינא אמרו אז היהודים, שבתור ראש־העיר הוא פחות מסוכן להם משהיה קודם לכן, בתור ראש האופוזיציה העירונית, – והרבה מן האמת היה בהחלטה זו, כמו שהראו המעשים. ואולם כל זה אמור במדינה מסודרת וביחוסים מדיניים נורמאליים, מה שאין כן בארץ הלזו. ולפיכך עומדת היהדות הרוסית לפני פתיחת הדומה הרביעית בלב חרד, כמהה לדעת אם אין אנו הולכים לקראת ימים קשים ורעים מאלה שכבר עברו עלינו. כל אותם הפראים והצמאים לדמנו „גבהרו" שנית. בדומה הרביעית נכונו עוד הפעם כסאות לזאמיסלובסקי, פורישקביטש, מארקוב השני, באלאשוב והרבה מחבריהם. הבימה כבר מתכוננת בשבילם, וכתלי ההיכל הטברי כבר מחדדים את אזניהם לשמוע את כל אותם המוני החרפות והגדופים, שיש בפי נושאי־צורת־האדם הללו על עם־חרמם. ואולם איה „מליץ יושר" משלנו, שיהיה לפה לכל הכעס והחרון העצור בקרבנו? כלום ימצאו ד י א ו ן בלבם שלשת נבחרינו המקריים להביע את הכעס והחרון האלה–כלום יהיה בהם ד״ר כ ש ר ו ן להביעו ?!

הבה, נעשה סך־הכל להבחירות בשבילנו ה י ה ו ד י ם.

קצת נחמה היתה לנו לראות בשעת־הבחירות הללו כמה גדל הרגש הלאומי בימים האחרונים וכמה הכיבות על המונינו הסיסמות הלאומיות. בכל מקום שהיתה יכולת לקהל היהודי בהמוניו להביע את מחשבותיו ורגשותיו, הביע אותם בהתאם גמור אל היסודות של פוליטיקה לאומית, שאנו נלחמים עליה זה ימים ושנים. בכל מקום הראה העם העברי את חפצו לבחור דוקא בצירים יהודיים, ודוקא בצירים, ש י ה י ו ח פ ש י ם מ ע ו ל מ פ ל ג ה ז ר ה ויהיו עומדים בתחומה של היהדות בלבד. וכל כמה שהיה אפשר הדבר, נתקבלו החלטות, שאם יבחרו הצירים היהודים במספר הגון, יתחברו ל„קבוצה" בפני עצמה. וגם מפי הקאנדידאטים שעמדו על הבחירה התעננו לשמוע דברים, שלא היו מסוגלים להשמיעם לפני חמש שנים. ההתחרות בין הקאנדידאטים נתגלתה לא על יסוד הנגוד שבין השקפת־העולם ה ל א ו מ י ת ובין זו של ה„אדם הכללי". אלא על יסוד המחלוקת: איזוהי דרך יותר ישרה, שתוליך אל טובתו של ה ל א ו ם העברי. צריך להבין בדברים ולהבדיל בין ההשקפה המעמדת במרכז את הרעיונות והאינטרסים, שקורין להם „כלליים", ואת הענינים היהודים היא עושה טפל לאלו, ובין השקפה אחרת, שמעמדת במרכז את העם היהודי וצרכיו הגשמיים והרוחניים, אלא שהיא חושבת להגיע אל אלו דרך צנורות־השפעה מן החוץ. אנו על־פי דרכנו מתנגדים גם להשקפה זו, מפני שאנו משיגים את היהדות בתור כ ח י ו צ ר מ ת ו כ ו ויחוסה לכל מה שמקיף אותה מן „העולם הגדול" הוא יחוסו של אחד מגרמי־השמים אל כל צבא־המרום: הוא מקבל אורות מן החוץ וגם משפיע אורות על החוץ. ואף־על־פי־כן אנו מודים, שאף ההשקפה האחרונה שוב אינה התבוללות. סוף־סוף אף זו היא נקודת־מבט לאומית,–ועל זה אנו שמחים. ויכולים אנו להגיד כמעט בבירור גמור, שאלמלא היינו מוכרעים על־ידי כח־הזרוע שמחוץ, היינו רואים היום בהיכל הטברי בפטרבורג לא לבד מספר מסוים של צירים יהודיים נאמנים לעמם, אלא אף את נושאי־דגלו של הרעיון הלאומי כמו שמבינים אותו א נ ו.

אפס כי לא היה טובנו בידינו. כח־הזרוע מבחוץ הכריע אותנו, ומכל התקוות

הטובות, שתלו רבים בבחירות הללו, לא נשאר לנו אלא מפח־נפש בלבד. נבחרו רק שלשה יהודים, שאף אחד מהם איננו מתאים בהחלט למשאת־נפשנו ותוחלתנו. אותו „מדבר את אויבים בשער", אותו „משיב חרפה אל חיקם" - אותו סניגור לאומי, שילפות את עמודי ההיכל הטברי ויחריד בקולו את חוות־הטרף שבו, - לא ימצא לו מקום בהיכל זה. בא־כח לאומי זה, שחכינו לו, שחלמנו על מעשה תקפו וגבורתו בדומה הרביעית – לא יהיה שם. לא יהיו שם ז'אבוטינסקי ואף לא גרוזנברג.

באודיסה היה, כמדומה, הכל טוב ונכון. גם דעת־הקהל היהודית וגם הרבה מעסקני־הצבור שאינם יהודים כמעט שבאו לידי הסכמה להעמיד קאנדידאטורה יהודית בקוריה השניה ורק הק"דיים בלבד התנגדו לזה, משום שראו צורך בדבר לתמוך בידי הקאנדידאט הקודם שלהם – בידי ניקולסקי. אבל הם היו נשארים מובדלים מכל הצבור הפרוגרסיבי באודיסה וכמעט שאפשר להגיד בבירור גמור, שאילו היה נשאר המצב כמו שהיה, כלומר, אילו היה מספר היהודים בין הבוחרים בקוריה השניה אותו שהיה בימי הדומה הקודמת, היה הקאנדידאט הציוני נבחר הפעם מאודיסה „בתופים ובמחולות" – כל־כך היתה דעת־הקהל נוטה לטובתו.

ואולם גם הזמניים נתנו עיניהם בקוריה השניה דוקא. יתכן מאד – כדעת רבים – שזה בא באשמתנו. אילמלא היינו צועקים ומכריזים כל היום על חפצנו לבחור שם ביהודי, אפשר שלא היו השחורים דואגים כל־כך ל„תקון" המספרים בקוריה זו. ואולם יתכן, שאף בלא זה היו תופשי־השלטון שבדומה העירונית עושים כל מה שאפשר כדי להשחיר את הקוריה השניה, שהרי בחירת הבארון ריגו בקוריה הראשונה הוכיחה, שבקוריה זו אפשר להשיג בחירת ימני רק על־ידי „לחיצה" קטנה על כפתור הבחירות; ובכן לא נשאר להם אלא לשים כל מעינם בקוריה השניה בלבד ולהשתדל, שיבחר בה ימני. או אז יוכחו גם בפטרבורג כמה גדולה וכבירה השפעתם של ה„רוסים האמתיים" שבאודיסה, שהרי עלה בידם ל„הציל טרף", שני מאנדאטים ימניים, מ„אודיסה היהודית". מה עשו? – לא הכניסו לרשימת הבוחרים אלפים מן היהודים שוכרי־הדירות ואפילו ממשלמי מס־המסחר, ואלה שנכנסו, קלקלו את שמותיהם או שמות אבותיהם ומשפחתם, או מקום־מגורם. וכל „טעות" כזו גורמת לאבוד זכות־הבחירה, מפני שתמיד הם יכולים לומר אפילו על „ברקא", שאינו „בריל" אלא איש אחר, ואין צורך לומר, ש„פינקלשטיין" ו„פילקנשטיין" הם שני אישים נבדלים, למרות מה ששניהם רשומים בתור יושבים בדירה אחת או בתור מחזיקי חנות אחת. אמנם, הרבה שמות נתקנו אחר־כך, אבל, כמובן, לא כולם. – והיהודים שאינם משלמים מס־הדירות והם דרים בדירות בודדות קטנות הנכנסו אל תוך רשימות־הבוחרים בקושי גדול, אחרי גבית־עדות מצד הפקידות. ולעומת זה הכניסו כמה אלפים מן הגויים בעלי הדירות הקטנות, ביחוד מאלה הגרים בקצות העיר ובשכונות, - מדלת־העם, שהשפעת הכהנים הנוצריים גדולה עליו מאד, –בתור בוחרים בלי שום קושי ובלי שום השתדלות מצדם. וכך עלה בידם להעמיד את היהודים בקוריה השניה רק על עשרים וחמשה אחוזים ממאה בערך.

והריאקציונרים האודיסיים הוכיחו לדעת, שהם יותר ערומים מן הפרוגריסיביים והיהודים גם יחד. הם לא צעקו ולא התקוטטו. את מספר היהודים בתוך הבוחרים החזיקו

בסוד גדול עד עצם היום, שבו נתפרסמו הרשימות. ואת שם־הקאנדידאט שלהם גם־כן לא מהרו לפרסם בקהל. ולמרות כל השנאה והקנאה שבין המפלגות המונארכיסטיות שבאודיסה, עשו שלום ביניהם בנוגע לבחירת קאנדידאט בקוריה השניה, ובחרו בכהן־גדול שלהם — ההגמון א נ א ט ו ל י ו ס — איש, שלפי הנשמע הוא בעל כשרון גדול, דברן מצוין ועסקן זריז. וכך ירדה האפשרות של בחירת יהודי בקוריה שניה מטה־מטה.

ולעומת זה לא הורע מצבם הרבה בקוריה הראשונה. שם נשאר מספרם כמו שהיה — ארבעים וחמשה אחוזים בערך. מובן מאליו, שדעת־הקהל היהודית הפכה את פניה כלפי הקוריה הראשונה. ורק החבה היתרה הנודעת לקאנדידאט היהודי של הקוריה השניה, למר ז׳אבוטינסקי, הטתה לבות רבים להמשיך את המלחמה בקוריה השניה. קשה היה להפרד מן התקוה לראות את ז׳אבוטינסקי בדומה. עד שבאה החלטת ראש המפלגה הציונית וז׳אבוטינסקי עצמו סִלֵּק את הקאנדידאטורה שלו. אף לאחר זה קשה היה לרבים להשלים עם עובדה זו ובעלי־חשבונות דקו ומצאו, שאפשר שז׳אבוטינסקי יהיה ר א ש ו ן לקאנדידאטים הפרוגריסיביים, ואז, כשיבוא הדבר לידי בחירות שניות, אפשר יהיה לתבוע מן הנוצרים הפרוגריסיביים, שיעמידו אותו בתור קאנדידאט של האופוזיציה ה מ א ו ח ד ת. אבל באו המעשים וטפחו על פניהם של אותם האופטימיסטים, שהרי לא הגיעו הדברים באודיסה לידי בחירות־שניות כלל וכלל.

אבל גם הקאנדידאטורה היהודית של מר סליוזברג בקוריה הראשונה נפלה בנופלים,— למרות מה שמספר היהודים בקוריה זו הגיע לידי 45 אחוזים, כאמור, ולמרות מה שהק״ד׳ים חגרו שארית כחם לרכוש לו גם הרבה דעות של נוצריים, כדי להוציא מלבותיהם של המאשימים אותם בנטיות אנטישימיות. לפנינו כאן אחת מן ה„חידות״ של החיים המדיניים ברוסיה, שבפתרונה עמלים עתה חברי־האופוזיציה. העיקר הוא: שאודיסה מסרה את שני המאנדאטים שלה בידי השחורים.

ובשאר המקומות, שהיתה בהם איזו תקוה ליהודים, עלתה גם היא בתוהו. ב ה ו ר ו ד נ ה נצה, כמו שאפשר היה לראות מראש, אותו הבלוק השחור של בעלי־האחוזות, שהצליח למשוך על צדו את האכרים. מוטב היה להם לאכרים — „יסודי־הריבולוציה״ לפני שבע שנים — לתת א ר ב ע ה מקומות לאצילים, ובלבד שלא יתנו מקום א ח ד ליהודי... וכך „נפל״ הקאנדידאט היהודי, הסופר המפורסם מר נ ח ו ם ס ו ק ו ל ו ב.

ו ב ו ו י ל נ ה נבדלו הבוחרים לקוריות לאומיות — ובזה נסתם הגולל על הקאנדידאטורה היהודית של גרוזנבּרג. אמנם התעוררה מחשבה לעשות חליפין עם הפולנים בווארשה, אבל הללו, שהגיעו בחוצפתם לידי מדרגה שלא היתה דוגמתה — לדרוש מן היהודים, שיִכָּנעו להם כעבדים ממש, לא רצו להכנס בשום פשרות עם היהודים ודחו הצעה זו בשתי ידים.

ואולם יהודי־ו א ר ש ה לא קבלו גם הם את ההצעה, לא מפני שלא מצאה חן בעיניהם, אלא מפני שבימים האחרונים קודם הבחירות היו בכלל אובדי־עצות. יהודי ווארשה הסתבכו בסבך הפוליטיקה שלהם ולא ידעו למצוא מוצא ממנו. קוראינו זוכרים, שהזהרנו את יהודי־ווארשה מעל העמודים האלה[1], שלא יושיטו יד אל המאנדאט

1) עיין הכרך הנוכחי, חוברת ב׳ (למעלה, עמ׳ 178—189).

הווארשאי, מפני שהוא, לפי דעתנו, קנין לאומי של האומה הפולנית. אילו היו יהודי־ווארשא משקיפים על כל הענין מתוך השקפה לאומית־היסטורית זו, היו יוצאים מתוך המלחמה בזר־נצחון מוסרי יפה גם כלפי פנים וגם כלפי חוץ. בוודאי היו מסייעים בדעותיהם לנצחונו של אותו קאנדידאט, שהוא פחות רע ומזיק לנו. מתקדמים אבתיים ושלמים הלא אין בקרב הפולנים, — דבר זה הרי יודעים אנו זה כבר. אלא מה היה לנו לבקש כאן? — רק את הרע במעוטו; ואותו היינו מוצאים, מבלי שיורעו היחוסים בינינו ובין הפולנים. צריך היה, איפוא, להניח את שדה־המערכה למפלגות הפולניות ולהוציא רק כרוז אל היהודים, שיחזיקו בידי המפלגות היותר נוחות לנו. אבל יהודי־ווארשא לא כן עשו. הם אחזו את החבל בשני ראשיו: ליטול את המאנדאט הווארשאי לעצמם נתיָראו לא מפני הצד הפרינציפיאלי שבדבר, אלא מתוך פחד מנקמתם של הפולנים; ובכן לא נשלוהו לא מתוך גודל־נפש, אלא מפני רפיון־רוח ומורך־לב. ואולם למסור אותו לידי הפולנים בלי שום תנאים גם־כן לא נתנם לבם. וכך הגיעו לידי מצב, שהמוצא היחידי ממנו היה בחירת יהודי דוקא, שהרי בעובדה זו עצמה, שתפשו את המאנדאט בידם והכריזו שהם נכונים להשיבו לפולנים רק במחיר ידוע, עשו את תורת „הקנין הלאומי" פלסתר. אין אדם עושה סחורה בקנין של אחרים, ואם היהודים (בתור קבוצה לאומית ולא בתור בוחרים יחידים נבדלים) עושים סחורה במאנדאט הווארשאי, הרי העידו על עצמם, שהם חושבים מאנדאט זה לקנינם, הרי כפרו כבר בעיקר הפרינציפיון של ה„זכות הלאומית" והתיצבו על בסיס „המשפט של הכח", — ואם כן חיבים היו להוציא מזה גם את המסקנה האחרונה ולבחור ביהודי: ביחוד אחרי שהפולנים עלבו את האומה הישראלית באופן גס מאד במה שדהו כל פשרה ומשא־ומתן על תנאי־ההסכמה בין שני חלקי התושבים של העיר הראשית בפולין. הוויתור מצד היהודים בתנאים הללו הוא כאילו אשרו וקימו את מצבם העבדותי בארץ ובמדינה. באמת: כיון שהגיעו יהודי־ווארשא לכך, היה צריכים לבחור ביהודי — ויהי מה.

אבל באו החרדה והפחד ובלבלו את מחותיהם של אחדים מן הבוררים. לא עמד לבם להוציא את כל המסקנות מיסודות מחשבתם, וכמו שהדבר נעשה תמיד במקום שאין בסיס פרינציפיאלי מוצק, כך נעשה אף כאן: השאלה נפתרה לחצאין. גם בא־כחה של האומה הפולנית לא נשלח וגם בא־כחה של האומה הישראלית לא נבחר; היהודים לא הרויחו וגם הפולנים לא נחה דעתם, ולא עוד אלא שגם המפלגה הסוציאליסטית אינה שבעת־רצון... נבחר פועל בלתי־ידוע לרבים ממפלגת פ. פ. ס. שגם הפולנים וגם הסו"דיים אינם רוצים להכירו בתור בא־כחם...

ולעומת זה נפתרה שאלת־הבחירה בלודז באופן טבעי ומתאים למצב הענינים ולתועלת־עמנו. היהודים השתמשו שם ברוב שהיה בידיהם ובחרו בדיפוטאט יהודי — בד"ר מאיר בומאש. אמנם, אין שם זה אומר לנו כלום. בחוגי היהדות העובדת לא תפס הד"ר בומאש עד עכשיו שום מקום ומעולם לא ראינוהו על שום במה צבורית. אבל הבה נחכה ונראה את עבודתו הפומבית.

ובקובנה אירעו מעשי־נסים ממש. ה„רובי" של הבלוק היהודי־הליטאי היה רק

של שני קולות, – ובאמצע הבחירה נתגלה הדבר. ששנים מן הליטאים בגדו בבלוק ועברו על צד הפולנים, ששחדו אותם. אילו היתה הבחירה הולכת ונמשכת היה הבלוק נופל מפלה גמורה. אבל מנהלי הליטאים התעוררו על זה בעוד מועד ובקשו לעשות הפסקה לשעות אחדות. בקשתם זו נתמלאה, ובינתים עשו חקירה ודרישה ביניהם לגלות את עקבות הבוגדים ולהפר את מחשבתם הרעה. דבר זה עלה בידם, וכשנתחדשה הישיבה כבר היה הנצחון על צד הבלוק, שבעזרתו נבחר עוד הפעם הקאנדידאט של היהודים מר פ ר י ד מ א ן, מי שהיה ציר גם בדומה השלישית.

וגם ב ק ו ר ל א נ ד נעשה לנו נס והמאנדאט לא אבד למרות תעלוליהם של ה„גרופיסטים" בפטרבורג ולמרות כל התחבולות לפסול את הצֶנְזוּס של ק ל מ נ ו ב י ץ. „בעלי־הקבוצה" החליטו להדיח את ניסילוביץ בכל מחיר שיהיה והעמידו כנגדו את קלמנוביץ, אבל מבוקשם נתמלא רק ל מ ח צ ה: ניסילוביץ לא נבחר, אמנם, אפילו לבורר, אבל גם קלמנוביץ לא נבחר, כי נפסל מתחלה על־ידי הקומיסיה לבחירות ואחר־כך – גם על־ידי הסינאט. וכדאי לציין את הנימוקים לפסול זה: זכותו של קלמנוביץ מיוסדת על אחוזת־בית, שקנה לו בקורלאנד. בתור עורך־דין בוודאי יש לו הזכות לקנות קרקעות ובתים בקורלאנד, ואילמלא כן הרי לא היה הנוטריון מאַשר את המקנה. ואולם הוא לא צרף העתק מן הדיפלום שלו אל ספר־המקנה, ודבר זה הספיק, שהסינאט יפסוק הלכה על סמך פלפול נפלא כזה: קלמנוביץ לא צרף את הדיפלום שלו, ובכן לא ה ו כ י ח את זכותו לקנות נכסים מחוץ לתחום, ובכן אין לחשוב את התאחזותו למוחלטת, ובכן אין ליסד על יסוד התאחזות זו את זכות־הבחירה שלו...

ואף־על־פי־כן נשאר המאנדאט הקורלאנדי בידינו. נבחר הד"ר ה ו ר ו ו י ץ, ואף כאן, כמו בקובנה, נתקיים רעיון ה„חזקה המדינית", שכבר דברנו עליה ועל חשיבותה לא אחת. אם איזו מפלגה או קבוצה מצלחת להחזיק בידיה איזה מאנדאט במשך זמן מרובה, נעשה הדבר ל„רגילות", ל מ נ ה ג מ ק ו ב ל, שאין אנשי־נימוס מעיזים למרוד בו. יש, איפוא, למאנדאטים כאלה ערך של ע מ ד ה מ ד י נ י ת קבועה וצריך להזהר מאד שלא להעָתק מעמדות כאלו.

וכשאנו מְסַכְּמִים עתה את התוצאות של הבחירות, אנו באים לידי מסקנות אלו: לפי מעמדנו המדיני ברוסיה עתה, אין כאן מקום לנו לפוליטיקה לאומית במובן האמתי של מלה זו. צורותיהן של המפלגות מטשטשות בעל־כרחן מפני הסכנה לאבד לגמרי את היכולת לבחור ביהודי. אפילו בלודז, ששם היו היהודים רוב־הבוחרים, לא היו יכולים להשתמש ברובם זה אילו היו מתעוררים חלוקי־דעות בין המפלגות הישראליות. ואין צורך לומר, שלא היו שני המאנדאטים האחרים נשארים בידי היהודים אילמלי היו המפלגות רוצות להתעקש ולעמוד כל אחת על דעתה. בתנאים כאלו אין, איפוא, שום אפשרות להניף דגל לאומי במלחמת־הבחירות. ואמנם, הבינו זאת הציוניים, ו ב ת ו ר מ פ ל ג ה לא השתתפו הפעם בבחירות כלל. כמובן, השתדלו הציוניים במקומותיהם להשפיע בכחם המספרי והמוסרי על מהלך־העניָנים ואף נסו להעמיד קאנדידאטים משלהם. אבל אף את הקאנדידאטים שלהם העמידו לא מפני שהם „שלהם", אלא

מפני שחשבום ,—וכך חשבו אותם גם אחרים, לא־ציונים ,—להיותר מוכשרים והיותר ראויים להיות צירים יהודיים. ואולם הם עזבו את המערכה כשאך ראו , שהקאנדידאטורה שלהם יכולה להעמיד בסכנה קאנדידאטורה יהודית אחרת.

והבחירות הללו הורו לנו לא רק הלכות לאומיות חשובות , אלא גם תורה חשובה על היחוסים שבינינו ובין העולם החיצוני. ביחוד הביאו לידי בירור גמור את יחוסינו אל הפולנים. בפולמוס על המאנדאט הווארשאי גלו הפולנים את צורתם המכוערת בכל מערומיה, ואנו יודעים עתה, שיש לנו עסק עם פוליטיקה של בני־אדם , שאין הפרינציפים של שויון ואחות־העמים נתפסים במחם כלל. הכרה זו חשובה בשבילנו מאד כדי לשים קץ לאותה האגדה הכוזבה על „אומה מעונה וסובלת״ , שמתהלכת עוד בתוך חוגים ידועים של הצבור שלנו בנוגע לעם הפולנים. אגדה זו צריך לשכוח ומכאן ואילך מחויב כל יהודי לזכור , שזהו עמלק החדש , ששנאתו לעמנו נעשית היסטורית. אמנם , במצב קשה נמצאים עתה אחינו בפולין לרגלי הבויקוט , שהכריזו הפולנים על חנויות היהודים ועל כל משלח־ידם. אבל תקותנו חזקה , שעוד כחנו האיקונומי גדול למדי כדי להראות גם לשונאינו אלה , שאין אנו אסקופה הנדרסת. בלי ספק ידעו יהודי העולם כולו , וקודם כל יהודי פולין , למוד לפולנים כמדתם. ואם יזכור כל יהודי , בכל מקום שהוא ,—במערכות העתונים האירופיים ובספירות מרובות־ההשפעה בעולם המדיני , — את כל העלבון , שעלבו ועולבים אותנו האחראים בעד מעשיו ופעולותיו של העם הפולני , יתכן מאד , שירגישו הפולנים הללו עד מהרה , שיש איזה כח גם בידיה של אומה עלובה זו, ואת הכח הלא יראים הפולנים ואותו הלא מכבדים ומעריצים הם!

ועוד תוצאה אחת חשובה יש להבחירות הללו: ההתבוללות הפולנית, היותר מכוערת והיותר בלתי־מוסרית מכל מיני ההתבוללות שיש בתוכנו בכל העולם כולו, הוכתה הפעם מכה רבה , שלא תרפא ממנה עוד. התבוללות זו אין לה שום יניקה מבפנים , כלומר , מן האידיאלים האנושיים־הכלליים של אומתנו , והיא תלויה ונאחזת רק בעריצות החיצונית; ובהעדר זו האחרונה הרי היא נעשית כלא־היתה. עכשיו הגענו לידי כך , שהשפעת העריצות הפולנית על המוני היהודים תפסק לגמרי. לפי כל מה שאפשר לראות מראש, יוסר מעתה צל ה„פריצים״ מעל המתבוללים, ש„הלכה חמורם״ בבחירות הללו. ואם לא יהיה לאלה משען בכח החיצוני , ישבר במהרה גאון־עוזם גם מבפנים...

ביחד עם מלחמת־הבחירות באחת מארצות־הגלות מתלקחת מלחמה ממש בין תוגרמה וארבע מלכיות־הבאלקאן. ולנו יש ענין למלחמה זו אולי הרבה יותר מלמלחמת־הבחירות.

תוגרמה נגפה לפני אויביה מגפה גדולה. מבחר אחוזותיה באירופה כבר עברו לידי הצרים ועוד ידם נטויה לקחת ממנה גם את השאר. אוסקיוב, מונאסטיר, קירקיליסא, צ׳ורלו, ואף סאלוניקי כבר נפלו לפני מלכי־הברית, אדרינופול וצ׳אטאלדזה באו במצור וגם לב־המדינה, קושטה עיר־המלוכה , יושבת

אל עקרבים - חיל־הממלכות, שירדו לתוכה מן הספינות – והרדה לקרבת צבאותיהם של הצרים, שמתאמרים להשתער עליה ולבוא אל תוכה כבוא אל עיר מבוקעה.

ובין התוגרים עצמם אין שלום. ריב המפלגות ושנאתן זו לזו הגיעו למדרגה שרק אנו היהודים זוכרים כמותה מימי חורבן הבית השני. אמנם כן! קושטה דומה עתה בכמה פנים לירושלים של אותו זמן: האויב מבחוץ אומר לעשות בה כלה ובפנים נלחמים האזרחים זה בזה וטובי־האומה, שאולי היתה עוד יכולת בידם להציל מה, נתונים במאסר ונרדפים או מגורשים מן הארץ... ומן הערים והמדינות הנחרבות והעוברות לידי האויבים נסים אנשים לאלפים ונמלטים לעיר־המלוכה, ושם היוקר יאמיר והמחלות מתפשטות, ואנשים וטף מתגוללים בראש־חוצות רעבים ללחם,—האם לא קמה לתחיה תמונת ירושלים בימי המצור של הרומיים?!

ואולם לא דמיון זה בלבד מעורר את תשומת־לבנו אל המצב הנוכחי בתוגרמה. העניינים נוגעים לנו אף באופן ישר. בין אלה שנגפו במלחמה יש הרבה מאחינו, ואולם יותר מאלה הם אותם האלפים והרבבות, שנזוקו לא על־ידי התותחים של האויב, אלא ע"י החורבן, שהוחרבו הערים והקהלות. בקול־קורא, שפרסמה הרבנות הראשית בקושטה לטובת נגועי־המלחמה, אנו מוצאים תמונה מחרדת־לב מכל אותו העוני והאסון, שבאו על ראש היהדות הטורקית,—אותה יהדות, שזה לא כבר קוינו לה, שתלך בראש תנועת התחיה הלאומית שלנו ותהא החלוץ של הציוניות, המשען הממשי לשיבת־ציון... והיהודים הטורקיים הושכדו עתה משנה־שברון: גם בחומר גם ברוח. מה יעשו היהודים בסאלוניקי הנכבשת, – אותם היהודים, שזה לא כבר היו מתפארים בפטריוטותם העותמאנית, באותה סאלוניקי, שהיתה עריסת הקונסטיטוציה הטורקית ומבצר־מעוזם של הטורקים הצעירים? אם ישארו נאמנים לנתינותם הטורקית וימשכו עליהם את זעמם של המושלים החדשים שכורי־הנצחון ואזורי גאות „עבד כי ימלוך", או יקבלו את מרותם של היונים ויבגדו באמונתם לדגל העותמאני? – הנה הרב של סאלוניקי, ר' יעקב מאיר, מי שהיה קרוב לשבת על כסא הרבנות הראשית בתוגרמה, מי שהוא יהודי לאומי והיה מלא תקוות ציוניות מזהירות בקשר עם גדולתה של עותמאניה החדשה,— רב זה מוכרח לעמוד בין שאר כהני־הדתית ולברך את האלהים בעד הצלחת אויבי ארץ־מולדתו!... ואף התרפסות זו לא הצילה את קהלת־סאלוניקי מזעמו של האספסוף היוני, וטלגראמות מודיעות לנו על פרעות גדולות, שנעשו ביהודי־סאלוניקי בשביל ששמרו ושומרים את אמונתם לטורקיה!

אבל מפלתה של טורקיה נוגעת עד תוך־תוכה של נשמתנו הלאומית. גורלה של ארץ־תקוותינו הלא קשור גם הוא בגורל הממלכה העותמאנית. ועתה אחרי שממלכה זו עומדת לנפול ויסודותיה מתמוטטים, התחילו מתלחשים באירופה על חלוקת־ירושתה, שחלמו עליה הרבה מגדולי הדיפלומטיה האירופית עוד לפני עשרות בשנים. צרפת ואנגליה לוטשות כבר את עיניהן על סוריה וארץ־ישראל וכבר הן מתחרות זו בזו להרבות להן „רעים" ו„ידידים" בין הערביים תושבי־המקום. אשכנז גם היא לא תשב בעצלתים ובוודאי גם שאר המדינות חושבות את מחשבותיהן ומתכוננות לקראת החלוקה. ואנו

היהודים, שהדיפלומאטים שלנו נבאו ליום זה, שבו תשוב ארץ־ישראל לעם־ישראל מפני ההתחרות שבין הממלכות הנוצריות השונות.–מה אנו עתה, מה כחנו ומה תקותנו? איזו השפעה אפשר לנו להשפיע על מהלך המקרים?

ואם אפילו נתחזק בבטחון, שלא תקום ולא תהיה עצת־צוררי־טורקיה, ואיש לא גע לרעה באחוזותיה שבאסיה, – סוף־סוף אין שום ספק בדבר, שאחרי כלות המלחמה צריכים נהיה להזדרז ביותר ולמהר ולעשות מעתה בשנים מועטות מה שיכולנו לעשות עד עכשיו במשך עשרות בשנים. ואולם הלא יודעים אנו כבר את מדת־יכלתנו הלאומית! הלא יש לנו די נסיון מר מן השנים שעברו ואנו יודעים, כמה רחוקים עדיין בעלי־היכולת שבקרבנו מלהכיר הכרה נבונה את תקוות הלאום ועתידותיו. ומי יודע אם, חלילה, לא נגיע בקרוב לידי מצב, שיהיה בבחינת „באו בנים עד משבר וכח אין ללדה"?...

זהו מה שנוגע לעתידות־האומה. ובהוה מה אנו רואים? –יהודי בולגאריה סֶרביה ויון ומונטינגרו „מתלהבים" באש של פטריוטיות קדושה, ובעוד מבחר בניהם נלחמים על שדה־קרב, מתפללים הנשארים על הצלחת „ארץ־מולדתם". וכך עושים גם יהודי־טורקיה... ושם במרום, בהיכל־קדשו של אלהי־ציון, נפגשות התפלות אלו באלו, כמו שנפגשים בחורי בני־ישראל כאן, בעולם השפל, על שדה־קטל. כאן מתנפל בחור ישראלי מיון על בחור ישראלי מטורקיה והורגו נפש, – ממש מה שצייר משוררנו משרניחובסקי בפואמה „בין המצרים": ושם, במרום, מתנפלת תפלה על תפלה וסותמת את השערים המוליכים אל מרום כסא־קדשו... ושד משחת פוער פיו בצחוק פרוע וקורא:

–אי לך, אומה עלובה, שדמיך–מים ותפלתך–תועבה!

וקריאה זו יוצאת ומנסרת בכל מרחבי־תבל. מי שיש לו אזנים ועדיין לא נתחרשו– ישמענה!

יהודי פשוט.

⁓⁓⁓⁓⁓

אַחַר חֲמֵשׁ־עֶשְׂרֵה שָׁנָה

(מעין סך־הכל של הציונות הבזילית).

מאת

ד״ר מרדכי עהרנפרייז.

ביום ל״א באבגוסט 1897 נסגר הקונגרס הציוני הראשון בבזיל וביום א׳ בספטמבר 1912 נפתח בברלין הקונגרס הציוני הקטן. חמש־עשרה השנים שבאמצע מסמנות אחת מן התקופות היותר חשובות ומלאות־ענין, תקופה עשירה ופוריה, שתשאיר רשומיה בתולדות האומה הישראלית לדורות. זאת היתה תקופה מלאה הפכים וקפיצות: תקופה של עליות וירידות, של נצחונות ומפלות, של התרוממות ושפלות, של התלהבות גבורית ויאוש אין־אונים. בתקופה זו באו לידי גלוי כל כחות־החיים הגנוזים בנשמתנו הלאומית ויחד עם זה – כל הרקבון והזוהמא שבקרבנו. בתקופה זו אור וצל היו משמשים בערבוביה: דמדומי־אלים וחשכת־שקיעה, רוח־הקודש וסטרא אחרא, נשמה יתרה וסלוק־שכינה – „שמיא וארעא נשקי אהדדי״.

עתה אותן חמש־עשרה השנים גלויות לפנינו כספר פתוח, שאנו יכולים לקרות בו ושאנו צריכים ללמוד הימנו. עתה, כשהשתחררנו כבר מאותה הפריחה באויר של ה„אהבה הראשונה״, מאותו הפתוס הילדותי, מאותה ההתלהבות בלי יסוד והיאוש בלי טעם, שהם הם סימניה של כל תנועה צעירה, – עתה יכולים וצריכים אנו לעשות במנוחה ובלי אונאה־עצמית את חשבון־הנפש שלנו: לפשפש במעשינו, לבחון ולבדוק את דרכינו ואת הרכוש שרכשנו ולהכיר את שגיאותינו. חשבון זה אינו נוגע לועד־פועל זה או אחר, למנהיג זה או אחר – זהו חשבונם של כל הועדים וכל המנהיגים, חשבונו של עולמנו כולו. „כשאדם נער – אומר דברי־זמר״; גם אנו אמרנו דברי־זמר כל זמן שאנו ותנועתנו היינו צעירים. עתה כשֶׁשנינו – האנשים והתנועה – כבר באנו בימים, אין מקום עוד לדברי־הזמר הנהוגים ואנו צריכים להסתכל במציאות כמו שהיא. כדי שתוכל הציונות לנצח את המכשולים שפגשה בדרכה, צריך קודם כל שנכירם הכרה ברורה ושנרגיש כולנו במציאותם. אין לנו צורך להאפיל על האמת. הכח־החיוני שבתנועתנו חזק כל־כך, עד שאין לחשוש, שהאמת הערומה תוכל להעבירה מן העולם.

I.

אמת זו אפשר לבטא במלים קצרות: הציונות צריכה היתה מתחלת בריאתה להיות תנועה לאומית ולעת־עתה היתה רק לאורגאניזציא מפלגתית. זהו כל המרחק הרב בין הציונות של 1897 לזו של 1912, בין

מה שרצינו ובין מה שעלה בידינו, בין החלום ופתרונו. הציונות של הקינגרס הבזילי הראשון, הציונות של „אהבתנו הראשונה" נתגלתה לנו כתנועה לאומית, שצריכה היתה להקיף את כל אברי האומה וכל יסודות התחיה: ציונות זו היתה לנו לא מפלגה, אלא העם העברי בכבודו ובעצמו, לא סניף זה או אחר מעבודת התחיה, אלא התחיה הלאומית בכבודה ובעצמה. אבל השקפה זו נשארה לעת־עתה רק חלום יפה. הציונות היתה ונשארה עד היום רק אורגאניזציא של מפלגה, המקפת רק חלק קטן מאד מן העם העברי והעוסקת רק בסניפים ידועים – לא היותר עיקריים – של התחיה הלאומית. העם העברי ברובו עומד עדיין מחוץ למחננו. הרבה עבודות עיקריות, הנוגעות לתחיה הלאומית, נעשות על־ידי אחרים. מאת אלף שוקלים באומה של י"ב מיליונים, מאת אלף איש, שחלק גדול מהם הם רק שוקלים, נתבעים ונותנים, בלי קשר נפשי עם שאיפת התחיה – זה אינו עדיין העם העברי בשום אופן ובשום מובן. ומצד שני: קבוץ שקלים ויסוד באנקים ועריכת קונגרסים וכל כגון זה (דברים, שבידאי איני מזלזל בחשיבותם) – עדיין אינם התחיה הלאומית. הציונות של היום נשארה, על־פי היקפה ופעולותיה, אורגאניזציא מפלגתית (כשאר האורגאניזציות שיש לנו), אבל לא היתה יכולה עדיין להתרומם למדרגת תנועה לאומית.

הציונות בתור אורגאניזציא מפלגתית ההקדמה בתקופה האחרונה כמעט חוץ לדרך הטבע הגלותי. אבל צריך להבדיל בין האיכות ובין הכמות. במובן האיכותי התרוממה הסתדרותנו הציונית למדרגה, שלא הגיעה אליה שום אורגאניזציא יהודית אחרת; בזה אי־אפשר להטיל ספק; כמו שאי־אפשר להטיל ספק בדבר, שבכמות לא התפתחה במדה המקווה ולא עלתה אפילו למדרגה של שאר האורגאניזציות העבריות, שחוג־פעולתן מצומצם ושקצתן נמצאות במצב של ירידה. בנוגע להתפשטותה ופרסומה, יחסיה והשפעתה המוסרית עלתה הציונות על כל האורגאניזציות העבריות שקדמיה: סניפיה ומעריציה נתפשטו בכל הארצות; המיכניסמוס ההסתדרותי שלנו עובד בדיוק ובמהירות; הקונגרס שלנו הוא ההתרכזות הראשונה והיחידה של אברי־האומה הפזורים; העתונות שלנו, המקפת את כל הארצות ואת כל הלשונות, היתה לכח־יוצר בחיינו הצבוריים. קולה של הציונות נשמע מסוף עולמנו ועד סופו ורשמי השקפותיה ותביעיתיה ניכרים במדה ידועה בעבודת רוב המוסדות העבריים. באחת: הציונות–בזה מודים גם מתנגדיה–היתה למוסד העבדי הוותר חשוב בדורנו, למוסד בטוח ובר־קיימא, שכל הרוחות לא יזיזו אותו ממקומו, ונעשׂתה לאחד מן הכחות המכריעים בחיינו הצבוריים.

לא כן הוא מצבה הכמותי: מספר חברי־האורגאניזציא נשאר מצומצם מאד, ולא עוד אלא שמספר זה עולה ויורד (בשנים האחרונות נתמעט קצת). עד עתה לא יכלה הציונות, למרות דימוקראטיותה, להיות לתנועה המונית ויפה אמר „אחד העם": „רודפת הציוניות כל ימיה אחר ההמון – וההמון בורח ממנה". הכנסות האורגאניזציא הציונית קטנות בערך מהכנסות כי"ח הפריזית, על דרך משל, ואפילו מהכנסיתיה של חברת־ה„עזרה" הברלינית: מאת אלף פראנק לשנה – זוהי כמעט הכנסה של חברה־קדישא הגונה, ולא של אורגאניזציא

עולמית, השואפת לגאולת־עם. הבאנק הלאומי שלנו, שכל־כך הרעשנו עליו עולמות לא הגיע עד היום אפילו לרבע של ההון הקצוב מראש והסכום הנקבץ הוא הון צנוע של באנק מקומי של בעלי־בתים הגונים, ממין אלו שמיַסדים חדשים בכל יום בערים ביניניות: אין זה אותו הבאנק הלאומי, שיָסדנו במחשבה תחלה לרפא את מצב־הכספים של הוגרמה. ה„קרן הקיימת" — זה המוסד היחידי שלנו, שהצלחתו נראית לעין — עם שלשת המיליונים שלה היא כאין וכאפס כלפי סכומים, שנקבצו ביניני באותה התקופה עצמה לתכליות אחרות. בזמן הפרעות ברוסיא נקבצו במשך חדשים מעטים כ ש ל ש י ם מיליון ובעד החלוקה הנרקבה, שלדעת הכל עבר זמנה, נקבצו בעשר השנים האחרונות כ ח מ ש י ם מיליוני פראנק.

אולם הציונות בתור תנועה, רצוני לומר: בתור כח פנימי הפועל בעמקי הנפש. היורד ונוקב עד תהומם של החיים, המשנה את הערכים, המהרס עולמות ובונה עולמות (תניעה ממין זה, שהיתה, בדרך משל, החסידות בתקופתה הראשונה),—צ י ו נ ו ת ז ו ל א ב א ה ע ד י י ן ל ע ו ל ם. היא לא הביאה מהפכה בחיי העם, כפי שצריך היה להיות; לא הביאה מהפכה בסדרי־חיינו, ברגשותינו והרגלינו, בחנוך־בנינו, ביחוסנו לעולם החיצוני. כלום יש באמת הבדל עמוק ופנימי בין ציוני ובלתי־ציוני? כלום נבדלים הם זה מזה בסדרי־חייהם, בחנוך בניהם ובכל יחוסיהם? — לא! „סדנא דארעא חד הוא", אלא שיש יהודים משלמים שקלים ויש שאינם משלמים; יש שנעשו חברים לחברה ציונית ויש שלא נעשו; יש ,קיצָנִים נוסעים לבזיל ויש שאינם נוסעים,—זהו הכל. הציונות, כפי שהתפתחה בתקופה האחרונה, היתה יכולה לשנות במקצת רק את פ נ י הקנקן שלנו, אבל לא מה שיש בו.

II.

משלשה יסודות התחיה הלאומית — העם, הארץ והלשון — היסוד העיקרי והראשי הוא: העם. הוא הבסיס והיא התכלית, ממנו יוצא הכל ובו תלוי הכל. כל תנועה של תחיה, שאין לה שרשים בקרקע של העם, שאינה יונקת וניזונה מלחו וכחו של העם ושאינה מטביעה את חותמה על חיי העם, — תשאר בהכרח תנועה ספרותית, לכל היותר תנועה מפלגתית, אבל בשום אופן לא תהיה תנועה לאומית.

ננסה להשיב על השאלה העיקרית: מהו מצבו הפנימי של העם העברי עתה, אחר חמש־עשרה שנה של עבודה ציונית?

כדי להשיב עַל שאלה זו תשובה אמתִית ומדויקת צריך שנעזוב לרגע קטן את ד' האַמות של החברות הציוניות, שהן תמיד בבחינת „פינו מלא שירה כים", צריך שנשחרר את עצמנו מן האַטמוספירה המפלגתית הערפלית של „הידד!" ושל דגלים ונצא לשוק החיים „לראות את אחינו". כאן, בשוק־החיים, הרחק מן האספות הציוניות ומשאינן ומדברי־הזמר הנהוגים, יתגלה לעינינו, ראשית מחזה מרגיז ומדכא: מ צ ב ־ ה ג ס י ס ה, ש נ מ צ א ב ו ה ע ם ה ע ב ר י ק ו ד ם

להופעת הציונות החדשה, הולך ונמשך כפרוצם הכרחי, בלי הפסק ובלי חמלה. האבות, שהיו קשורים אלינו באלפי קשרים של מסורת ושל רגש, הולכים וכלים מן העולם: הקשרים הדתיים הולכים ומתרופפים והיהדות הגטואית מאתמול מתקרבת לשעת יציאת־נשמה. והבנים, תקותנו ומשאת־נפשנו, בורחים מן המחנה, מתפזרים לכל רוח והולכים בלי הפסק „למקום שמשם לא ישובו": קצתם מתים מיתת־מגפה ונטבעים שנה שנה במבול של המרה, — זה הפוגרום־הפנימי התמידי, שכמעט אין אני מרגישים בו יותר, זה מלאך־המות שלנו, שבשנים האחרונות הוא „עומד למעלה מראשותינו וחרבו שלופה בידו"; ורובם הולכים ונטמעים בין הגויים, לא אותה ההתבוללות בדעת ובמחשבה תחלה, בתור שיטה קבועה, שאנו נלחמים בה זה עשרות שנים, אלא הטמיעה ההולכת ומתהוה מאליה, אותו הפרוצם הסמוי מן העין, הפועל במעמקי ישותנו בתור כח מחריב בלי ידיעה ובלי כוונה, כדבר הבא מאליו וכמעט בהסח־הדעת. מעט הצעירים, שאנו רואים במחננו (שעליהם נדבר להלן), הם יוצאים מן הכלל; הדור החדש בעיקרו ורובו אינו על צדנו. הציונות החדשה לא יכלה עד עתה לכבוש את הדור הצעיר — זוהי העובדה העיקרית והמכרעת בהערכת מצב־הדברים. לשוא כלות עינינו לבנינו ולבנותינו, שיקחו את מקומנו כבוא יומנו וירימו את הדגל אחרי שיפול מידינו. הבנים והבנות עומדים מחוץ למחננו: אנו רואים בוגדים ובורחים מעבר מזה, מתים־חיים ואברים מדולדלים בגוף מעבר מזה.

שנית: מצב ההתפוררות וההתבדלות, שנמצאנו בו לפני תקופת הציונות החדשה, לא נשתנה לטוב והוא הולך ונמשך בלי הפסק. יהודי־המזרח ויהודי־המערב כאז כן עתה עומדים אלה כלפי אלה כרחוקים וכזרים, בלי הכרה ובלי הבנה הדדית, בחשד ובזלזול ובטינא־שבלב ולפעמים גם בשנאה: רשומיה של זאת ההתנגדות העמוקה ניכרים במדה ידועה אפילו בהסתדרות הציונית עצמה, והדברים ידועים. כמו־כן הקיר המבדיל בין אשכנזים וספרדים לא זז ממקומו, הרחוקים לא נעשו קרובים; כאז כן עתה עדיין נשארנו זרים ונכרים אלו לאלו ושום גשר לא נבנה מאתנו אליהם ומהם אלינו. יתר על כן היהדות הספרדית, זה האבר המדולדל בגופנו הלאומי, נשארה עד עתה במצב העקרות הרוחנית וההתנמנמות, שהיא מצויה בו זה כשלש מאות שנה: הציונות, שהכריזה את אחדות האומה העברית, לא יכלה עד עתה לכבוש את היהדות הספרדית ולקרבה מחדש אל כלל־ישראל.

ושלישית: גם איתו המועט מן המועט, שהתרכז תחת דגל הציונות, מקצתו עומד עדיין בעיקר הדבר מעבר להתחיה הלאומית ועדיין לא נתקרב אליה קרבה פנימית, קרבת־הנפש. מה שאמרתי בקונגרס השמיני בהאג נשאר בתקפו עד היום: עד שאנו קובלים על שיש כל־כך יהודים שאינם עדיין ציוניים, צריך שנהיה קובלים על שיש כל־כך ציוניים שאינם עדיין יהודים. חלק גדול מאלה שקוראים לעצמם „ציוניים", הקשר שבינם ובין היהדות אינו קשר של קימא: הם יודעים מן היהדות רק את הפרוגראמה הבזילית, מן העברית — רק את המלה „שלום", מן הדת — רק את חג־המכבים. הם באים אלינו על־פי רוב במקרה, דרך־אגב, נכנסים למחננו כניסת־ארעי

ויוצאים יציאה חטופה—„ואין טעם למותם כמו שאין טעם לחייהם". הם ציוניים של מפלגה, ציוניים של חברה, ציוניים של דגלים, ציוניים של שקלים, ציוניים של קונגרסים – לא יהודים, שהניצוץ היהודי התלקח מחדש בנשמתם היה ללהב. שהציונות היתה להם למאורע נפשי נוקב עד התלקח, ששנה את כל ערכי חייהם ועשאם לאנשים חדשים וליהודים חדשים. לחלק מן הצעירים העובדים במחיצתנו, ש„נער יכתבם" – אני יודע את הטובים והמעולים שבהם, שיוצאים מכלל זה, ובודאי שאיני רוצה לקפח שכר שום בריה – הציונות היא במדה ידועה ענין של ספורט־של־בחורים, שעל־פי רוב גונזים אותו ביחד עם שאר „מעשי־נערות" ביום־הפרומוציון א', לכל המאוחר, ביום־החתונה. לאלו הציוניים־הרוקים הציונית היא ענין של חקוי ואם תמצא לומר—של התבוללות. כי אמנם – אין זה אבסורדום כלל—יש מין ציונות מתוך התבוללות, רצוני לומר: ציונות, שאין גדולה מן הקרקע ההיסטורי שלנו, שאינה נובעת מתוך קשר נפשי הכרחי של היחיד עם היהדות בתור חזיון היסטורי־תרבותי, אלא מתוך נטיה לחקות את מעשי האחרים, מעין „ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם". כאן אין הדחיפה באה מבפנים, אלא מבחוץ: מפני שהאנשים הסובבים אותנו נשבעים לדגל הלאומיות שלהם, על־כן אף אנו אין אנו יכולים לפרוש מן הצבור ואנו צריכים להרים את הדגל הלאומי שלנו.

לא טוב מזה הוא יחס רוב „בעלי־הבתים" שבמפלגה הציונית: קצתם (ביחוד בארצות המערב) הם ציוניים של רחמנות. מעין „לכם—ולא לי", אלו שמוציאים עצמם מן הכלל וכופרים בעיקר־הציונות; קצתם (ביחוד בערי־התחום) הם ציוניים של נסים, ציוניים עם אורלוגין בידיהם, שבפזיזותם ושטחיותם הם מאמינים בגאולה שתבוא בין היום ומחר ומחכים תמיד לנפלאות מ„שם"—ממערב, מקושטא („הדואר האחרון מקושטא"), בכל אופן: מחוץ לתחומם; מאותו המין, שביאליק שפך עליו את לעגו המר:

„וְשִׁפְחָה נוֹפַחַת בַּפֶּחָם מֵאֲחוֹרֵי הַכִּירַיִם
אֶת פַּרְצוּפָהּ הַמְפֻחָם תְּשַׁלַּח חוּצָה:
הַאֵין הַמָּשִׁיחַ הוֹלֵךְ?
הַאִם לֹא נִשְׁמְעָה תְּרוּעַת־שׁוֹפָרוֹ?"

והשאר: ציוניים לשם גבאות, ציוניים של „מהיכא־תיתי", ציוניים של „להכעים" ועוד הרבה מינים של ציוניים למחצה, לשליש ולרביע, שהצד־השוה שבהם – שכולם ציוניים קיקיוניים, שבין לילה היו ובין לילה אבדו. בעיקרו של דבר כל אלה השוקלים ובעלי־החברות נשארו רחוקים וזרים כשהיו: גופם נכנס לתחומנו ונשמתם נשארה מבחוץ. הם לא התקרבו אל המאיר שביהדות, אי־אפשר להכיר בהם השפעת הרעיון על החיים, אי־אפשר לראות בתוכם שום קשר בין אולם האספות ובין הבית, בין המלים ובין המעשים. הרעיון לחוד והחיים לחוד.

זהו בעיקרו חומר־האנשים, שהם עתה רוב מנינה של ההסתדרות הציונית. רק כשאנו מכירים מה טיבו של חומר זה אפשר לנו להבין הרבה דברים בלתי־מבנים בסקירה ראשונה. רק כך נבין את העדר־הקביעות בהסתדרותנו: כמה

נשארו אצלנו מאותם של „השעה הראשונה"!"— אצלנו „הכל נוזל", הללו נוצצים והללו נובלים. רק כך נבין איך אפשר היה, שיתפתחו מתוך הציונות עצמה שני כחות־סותרים המתנגדים לעיקר ישותה: הטירטוריאליסמוס והז'ארגוניסמוס, ואיך אפשר היה, שאוגאנדיים וז'ארגוניים אש מפיהם תלך נגד ארץ־ישראל ושפת־עבר: רק על קרקע כזה יכולה היתה לפרוח המליצה הפראית על „הארץ הפגורה והלשון הפגורה".

היוצא מזה: ביסוד העיקרי של עבודת־התחיה — העם — לא הביאה הציונות נוי ניכר. היא לא יכלה לעכב את הפרוצס של ירידה ההולך ונמשך בלי הפסק. השיבה אל היהדות, שהכריז עליה הרצל, לא התחילה עדיין.

III.

בעבודה לתחית הארץ והלשון אי־אפשר שלא לראות בתקופה האחרונה סימנים של התקדמות חשובה ומלאת־תקוות. התקדמות אטית, אבל מתמדת ובלתי־פוסקת, שנראית כהתחלת פריחה חדשה של ארצנו ולשוננו.

בארץ־ישראל שלנו נראו בתקופה האחרונה נצני־התחיה. בזה מודים עתה הכל, אפילו הספקן אחד־העם, — חוץ מִבְּרֶנר. אי־אפשר שלא לראות, שמתוך החרבות של ירושלים יוצאים ופורחים חיים חדשים. זהו מה שנתחדש בבית־מדרשה של הציונות החדשה: השיבה לארץ־ישראל התחילה כבר לפני הרצל. אבל שיבה זו לא נשאה עליה עדיין בצורה כל־כך בולטת חותם של התחדשות ושל תחיה כהשיבה החדשה. בודאי גם בארץ־ישראל החדשה יש עדיין הרבה יסודות של גלות; שהפרוצס של ההתחדשות אומה שלמה אחרי שנות אלפים של גלות ועבדות הוא פרוצס קשה וארוך ודורש אהבה ואמונה אין־סופית ועבודה מתמדת וקרבנות בלי גבול וסבלנות (ביחוד סבלנות!),— דבר זה ידעני עוד קודם שבא ברנר וגלה את הגלות בארץ־ישראל. אי־אפשר לברוח מן הגלות כמו שבורחים מן הדליקה, מפני שהגלות היא בנו כשלהבת בגחלת. מה שהתפתח בהכרח במשך הרבה דורות, אי־אפשר שיתבטל בין היום ולמחר, במשך הנסיעה מאודיסא ליפו. רק מי שהוא חסר לגמרי חוש־היסטורי ושאינו יכול לראות אלא את הצל שבדב־ים, כברנר, יתמרמר על זה ויתיאש מתקוה. אבל גלות ארצישראלית זו, שבדור־המעבר היא הכרחית וטבעית, הולכת ונדחית מפני החיים החדשים, ההולכים וכובשים את מקומם בלי הפסק. בודאי יש עדיין הרבה צל בארץ־ישראל, אבל יש לני רשות לומר: חמתה של ארץ־ישראל החדשה מרובה מצלתה. כל מה שכבר נעשה שם בתקופה האחרונה ומה שהולך ומתהוה הוא בטויה של התחדשות פנימית, שלשוא אנו מבקשים דוגמתה בגלות. בארץ־ישראל הולך ומתהוה טפוס חדש של יהודי: יהודי־אדם. דור ארצישראלי, כלומר, שנולד ונתגדל בארץ ושינק את ליח התחיה ביחד עם חלב־אמא. דור זה לא בא עדיין לידי גלוי; אבל כבר אפשר לראות ברור את החדש בישן: חלוצינו, שבאו מארצות־הגולה, אויר הארץ משפיע לאט על אָפים והם הולכים ומשתנים

כמעט שלא מדעת ובלי כוונה ונעשים לחדשים. הקומה הכפופה הולכת ומזדקפת; בעלי החדוד וההתעקמות מתקרבים לפשטות ולבהירות; כחות־החיים, שהיו נרדמים בגלות תחת סבל הספרים והמסורת, הולכים ומתעוררים; על־ידי ההשפעה הכפולה של השיבה לקרקע ולארץ־האבות הולך היהודי הגלותי ונעשה מחדש לאדם־עברי.

חותם זה של התחדשות נושאים עליהם כל המוסדות החדשים בארץ־ישראל, בין שנוצרו על־ידי ציוניים ובין—וזהו חשוב ביחוד – שנוצרו על ידי בלתי־ציוניים. דבר זה אנו רואים בשורה ראשונה במוסדות החנוכיים והתרבותיים. הגימנסיה ביפו, שמהתחלות צנועות ופעוטות התפתחה ונעשתה למרכז חנוכי ממדרגה ראשונה; „בצלאל", זאת היצירה של יחיד, שהיתה ל„ראש־פנה", שהכל מודים עהה בתועלתה המרובה; הפוליטֶכניקום שבחיפה, ההולך ומתקרב להתגשמותו, וכל שאר מרכזי החנוך, שנוסדו כבר או שמתיסדים עהה, — הם כולם, עם מגרעותיהם ומחלות־הילדות שלהם המונחות בטבע־הדברים, חומר ולבנים לבנין התרבות העברית החדשה, שהולכת וצומחת לעינינו בקרקע הארצישראלי. אבל זה נראה גם־כן במוסדות צבוריים וכלכליים, על־דרך משל: תל־אביב. זהו, לכאורה, מגרש ככל המגרשים, עם גנות ופרדסים, בתים וחצרות ובארות וגשרים ודרכים מתוקנים וכל כגון זה, אבל בעיקר הדבר זוהי קרן־זוית של תחיה, זוהי קבוצה של יהודים, שנצטרפו למנין כדי ליצור חיים עבריים חדשים על הקרקע הישן.

אבל דא עקא, שזה הישוב החדש, שריח־התחיה נידף ממנו, נשאר עד עתה פעוט ומצומצם. אף כאן צריך להבדיל בין כמות ואיכות. בכמות כאז כן עהה „עמידתנו דלים וריקים". מאה אלף יהודים בארץ ישראל, שיותר מחצים— בטלנים החיים על החלוקה, אחרי שלשים שנה של „חבה" ו„גאילה" וקשקוש בלגינות של כל־כך חברות ואורגאַניזציות — זהו סך־הכל עולב ומעציב כמעט עד ליאוש. במשך חמש־עשרה השנים האחרונות עלה מספר המתישבים בארץ לכל היותר לעשרים אלף, שמהם רק כארבעה אלפים קולוניסטים. הציונות החדשה לא הגדילה את ההגירה לארץ, אדרבה, אנו רואים מעין נסיגה לאחור בהשתוות אל תנועת הישוב של תקופת חובבי־ציון הפעוטה והמצומצמה. בחמש־עשרה השנים הראשונות של תקופת חו"צ נתישבו על הקרקע חמשת אלפים אכרים, שיסדו כ"ה מושבות על שטח של כ"ה אלף הקטאר. בחמש־עשרה השנים האחרונות (של התקופה הציונית) נתישבו רק כארבעה אלפים, שיסדו ט"ו מושבות על שטח של ט"ו אלף הקטאר. אחרי שלשים שנה של עבודה בארץ יש היום רק כחמש מאות קילומֶטרים מרובעים קרקע בידי יהודים, שזהו פחות משנים אחוזים למאה מכל שטח הארץ (כשלשים אלף ק"מ מרובעים).

סך־הכל הכמותי של הישוב החדש הוא איפוא כך: מארבעה היסודות של כל ישוב: אנשים, קרקע, עבודה וחנוך, שלשה הראשונים נשארו במשך התקופה האחרונה פעוטים כשהיו. מספר האנשים שיש לנו בארץ כמעט שאינו עולה למספר היהודים שבאחד מן הרובעים בווארשא. שטח הקרקע, שיש לנו בארץ, אינו עולה אפילו לשטח הקרקע שבמושבות היהודים בפלך חֶרסון. שאין עבודה מספקת אפילו לאותו המועט של מהגרים, — דבר זה נראה ברור מתנועת היציאה

ומהתחדדות שאלת־הפועלים בשנים האחרונות. רק החנוך התקדם בתקופה האחרונה במדה הגונה, אבל זה נוגע בעיקר לאיכות הישוב.

היוצא מכל זה: מה שיצרנו עד עתה בארץ־ישראל הוא מעט מאד על־פי כמותו, אבל על־פי איכותו הוא מועט המחזיק את המרובה. בארץ־ישראל הולך ומתרקם לעינינו אותו דבר־מה, שאנו חולמים עליו ומתגעגעים אליו, יהיה שמו „מרכז־רוחני", או „מקלט־בטוח" — לאו בשמא תליא מילתא. אותו החדש המתרקם עתה בארץ הוא בעיקרו תוצאתה של הציונות. תוצאתה לא יצירתה. רוב היצירות החדשות בארץ לא נוצרו על־ידי ההסתדרות הציונית, שרק בשנים האחרונות התחילה לעסוק בעבודה ממשית בארץ. אבל רוחה החדש שפוך על כולן. כדי להבין קשר זה צריך לנסח את השאלה כך: וכי היה כל זה נעשה, ובמדה ובצורה שהוא נעשה, אילמלא היתה הציונות בעולם? הפריחה החדשה בארץ־ישראל אי־אפשר שתצויר בלי הציונות החדשה. אפשר לומר: גופה של ארץ־ישראל החדשה נוצר בידי אחרים, אבל הציונות נפחה בה את הנשמה.

התקדמות הלשון העברית בתקופה האחרונה היא גם־כן נעלה מעל כל ספק. אי־אפשר לכחד, שהלשון העברית הולכת וקמה לתחיה — לא רק בארץ־ישראל. אין לנו סטאטיסטיקה לשונית ואיני יודע אם נתרבה מספר יודעי עברית בתקופה האחרונה (מספר לומדי עברית בודאי ובודאי שנתרבה), אבל דבר אחד ברור: יודעי־עברית מהיום שונים תכלית שנוי מן היודעים מאתמול. טבע הידיעה נשתנה בעיקרו: לפנים ידעו עברית כמעט בהסח־הדעת; עתה לומדים עברית בכוונה ברורה ובמחשבה תחלה. זהו הבדל עיקרי. לפנים היתה העברית רק צורה לתוכן, עתה היא נעשית להוכן בפני עצמו; לפנים נהגו בה כבוד כבדבר שבקדושה, עתה מתעסקים בה בפועל ובהור חלק מן החיים החדשים; לפנים היתה מעין ילד־שעשועים, עתה היא הולכת ונעשית ליהודי החדש כלב באברים. היחס בין היודעים ובין הלשון, שבתקופת ההשכלה היה בו הרבה מן האוירירות והספורט של אברכים, נעשה בתקופה האחרונה יחס מציאותי ועמוק, לא שעשועים, אלא חלק מן החיים. עיקר השנוי הוא במה שהעברית נעשית לעינינו מלשון־קודש ללשון־חול, מלשון־הספרים ללשון־החיים; היא פושטת את קדושתה התיאולוגית ונעשית חולונית ועממית. היא, שהיתה מקודם מעין בת־מלך, שרק יחידי־סגולה זכו לראותה בלי צעיף, היתה לדבר של חול, שהרבה ידים ממשמשות בו; היא ירדה ממרום־שבתה ונתקרבה אל החיים. אפשר לומר, שבשום דור במשך הגלות לא היה רגש־הקרבה בין העם ובין הלשון כל כך חי וער כמו בדורנו. רגש זה בודאי שאינו מן הדברים שבמדה ובמשקל ואינו בולט עדיין בכל היקפו במספר הספרים והעתונים העבריים הנמכרים וכדומה; אבל יש בו כח אֶלֶמֶנטארי, שהוא פועל במעמקי הויתנו ושתוצאותיו לא יאחרו לבוא לידי גלוי. אמנם, אף כאן המעבר מן האתמול אל המחר אי־אפשר שיהיה פתאומי ובלי לקויים. בהתנועה העברית החדשה בודאי יש עוד הרבה מן ה„חבה" לשפת־עבר הישנה: במובן זה יש טפה של אמת בלעגו המר של פרישמאַן (ב„פזמון לחנוכה" — לזמרו בכל אגודות „חובבי שפת עבר"):

„וַיְאֱהַב הַמְּלַמֵּד אֶת עִזּוֹ: – הָיָה סוֹבֵב וְהוֹלֵךְ וְסוֹבֵב
אֶת עִזּוֹ כָּל הַיּוֹם וְהָיָה חוֹבֵב וְחוֹבֵב וְחוֹבֵב
אוֹתָהּ בִּמְאֹד מְאֹד. לֹא עָשָׂה לָהּ קְטַנָּה אוֹ גְדוֹלָה,
כִּי־אִם חוֹבֵב אוֹתָהּ תָּמִיד, חוֹבֵב עַד לִשְׁאוֹלָה".

המספרים היבשים והעובדות הנראות לעין נותנים צדק ללעג זה: רוב ההוצאות העבריות, שנוסדו בשנים האחרונות, לא הוציאו את שנתן; ה„ביבליותיקה הגדולה" אינה יכולה לא לחיות ולא למות; ה„הסתדרות" העברית עומדת עדיין, אחרי חבלי־לידה של עשר שנים ואחרי כל־כך הרבה גלגולים והלופי־שמות, במקום שעמדה עליו ביום הראשון ליצירתה: שום דבר ממשי לא עשתה, ואפילו קריאת קונגרס עברי לא עלתה בידה עד היום. כל זה ידוע לכל, אבל עם כל זה יש לנו רשות לחזור ולומר: העברית קמה לתחיה. יש בהנועה העברית של עכשיו דבר־מה חדש, חי, ממשי, שאיני יודע מה שמו, אבל שאני מאמין בו ושאני מרגיש בו ושאי־אפשר לכפור במציאותו. ביום־העברים בלבוב, באספות המורים בארצות שונות, בהתעוררות התנועה העברית באמיריקה בחדשים האחרונים, בקונפירינציה של הצעירים בפירנצי, בישיבה העברית הדימונסטראטיבית בקונגרס הציוני העשירי, – בכל אלה החזיונות, יחד עם החזיון העיקרי והמכריע: תחית הדבור העברי בארץ־ישראל, מתגלה לעינינו איתו דבר־מה, החדש והממשי, העושה את התנועה העברית למאורע יסודי ומקיף בחיינו החדשים.

.IV

נסיתי לצייר בקוים כוללים את מצב־הציונות אחרי עבודה של חמש־עשרה שנה. מציור זה בולט המרחק הרב שבין הרעיון ובין המציאות, בין מה שקוינו ובין מה שנתקיים בידינו. הרצל אמר לבארון הירש: „אני אשיג מן היהודים הלואה־לאומית של עשרה מיליארדים מארק" – והיום יש בבאנק הלאומי פחות מארבעה מיליון. הרצל עשה חשבון (בדרשתו בקונגרס הראשון), שאם יכנסו עשרת אלפים איש לשנה לארץ־ישראל, „תארך הגאולה תשע מאות שנה" – ובמשך ט"ו השנים האחרונות נכנסו לארץ רק כאלף איש לשנה. הרצל קוה, שבקרוב „המכביים יקומו לתחיה" – ובתקופה האחרונה גברה בין הצעירים תנועת־ההמרה במדה מרגיזה ומסוכנת.

מי ומה אשם במצב זה? מי ומה עמד לשטן על דרך־הנצחון של הדעה הלאומית, שצמחה מתוך קרקע־חיינו כדבר הכרחי, טבעי, אֵלמנטארי?

לא אדבר על העכובים שבידי שמים. בודאי הרבה מכשולים מונחים בטבע הדברים: אין לבקש סבות כל העכובים בועד זה או אחר וטעות היא לתלות את הקולר בצואר המנהיג, יהיה מי שיהיה, כאילו היה מין „אדון־הנפלאות", שיוכל לחדש מעשי־בראשית ושהכל תלוי בו. בודאי פגשה הציונות בדרכה מכשולים הכרחיים, שאפשר היה לראותם מראש ושלא הרגישו

בהם רק אותם הציוניים־של־נסים, שהאמינו בתמימותם, שדי לשלם שקל ולקרוא „הידד!" כדי להפוך בין־לילה את היהודי הגלותי לבן־חורין וכדי לכבוש את התוגר בקושטא ואת הערבי בארץ־ישראל ואת דעת־הקהל באירופה. מובן, שאלה קלי־הדעת לא יכלו להיות ציונים־של־קימא, ואחרי שנסים לא נעשו — השליכו את הציוניות כדבר אין חפץ בו.

עלינו לעסוק פה בעכובים שבידי־אדם, באותם המכשולים, שנסתבבו על ידינו ובאשמתנו. אנו צריכים לברר לעצמנו את שגיאותינו שלנו במשך התקופה האחרונה, בין שהן ב„קום ועשה" ובין שהן ב„שב ואל תעשה". כאמור: הציונות אינה רשאית להאפיל־בטלית על מעשיה; אם שגינו, נתודה בפני קהל ועדה: „על־חטא שחטאנו . . ."

ובכן: על־חטא שחטאנו ב„ע ב ו ד ת ־ ה ה ו ה".

אנחנו, שהצבנו לנו מטרה כל־כך ענקית: תחית האומה העברית בארצה, רצינו דרך אגב, בשעה שאינה לא יום ולא לילה, להכנס לפארלאמנטים האירופיים, לקבל את השלטון במוסדותינו הגדולים בחו"ל, לכבוש את הקהלות ו„לרקוד על כל החתונות". נטינו מן הדרך הישרה, שסלונו לנו, ועשינו קפיצות משונות לכל הצדדים. נטשטשו התחומים שקבענו לנו, נתערב מין בשאינו מינו וכמעט שאין לך צורך של צבור, אין לך דבר בין השמים והארץ, בין בים ובין ביבשה, שחברות ואורגאניזציות ציוניות לא היו מטפלות בו. עסקנו בצרת־המיוגים בגאליציה, בסדר הבחירות הפארלאמנטריות בבוקובינה, בגבית מכס־הכשר בקושטא, וביחוד — ב ב ח י ר ו ת ובהעמולה של בחירות מכל המינים: בחירות לועדי־הקהלות, לועדי חברות שונות, למועצות עירוניות, לפארלאמנטים ועוד — עד לאותה הגבאות בחברות „הכנסת כלה ועוזר דלים בקרית דלפון" (שלעג עליה ליליינבלום), שגם עליה התנפלו צעירי־הציוניים בשם מצות כבוש־הקהלות, כדי להראות, ש„גם נשמתם אינה מאניצי־פשתן". כל זה הוא בודאי טוב ויפה ואין „מי שיזלזל בחשיבות כל אותם הדברים כשהם לעצמם. אבל איזה יחס יש ביניהם ובין הציונות? הלא עיקר חדושה של הציונות היה. שהיא שאפה ל ח י י ־ ע ו ל ם, כלומר, לפתרון מוחלט ומקיף של שאלת־היהודים, במקום הפתרונים הארעיים והחלקיים שקדמוה; בעוד שעסקנינו, חברותינו ועתונינו שקועים ראשם ורובם ב ח י י ־ ש ע ה, כלומר: בעבודות מקומיות וארעיות, שאין קשר אורגאני ביניהן ובין מטרתנו האחרונה.

יתר על כן: בין עבודת־ההוה (בתור תנועה של פירוד) והציונות (בתור תנועה של אחדות) יש נגוד פנימי והכרחי, באופן ששתי עבודות אלו מעכבות זו את זו ומבטלות זו את זו. הציונות נתבססה מתחלת ברייתה על יסוד האחדות השלמה והמוחלטת של כל אברי האומה. אמונתנו הציונית נתבססה מן השעה הראשונה על הכלל: א י ן ל ך ד ב ר ה ע ו מ ד ב פ נ י ר צ ו נ ה ה מ ש ו ת ף ש ל א ו מ ה ש ל מ ה. זו היתה תשובתנו לאפיקורסים מכל המינים כלפי כל חששותיהם וספקותיהם ב א פ ש ר ו ת התגשמות רעיוננו. בשביל כך עיקר שאיפתנו היתה לברוא מחדש אותה האחדות הלאומית ולעורר אותו הרצון המשותף, שחסרו לנו במשך ימי־הגלות. לתכלית זו השתדלו יוצרי התנועה להביע את

השאיפה הציונית בנוסח כל־כך רחב ומקיף, שיהיה רצוי לכל הכתות ושיתאים לכל הגינים הדתיים, החברותיים והמקומיים.

הציונות צריכה היתה להיות לא מפלגה חדשה נוספה על המפלגות הישנות, אלא מעין מפלגה־המפלגות, התל שהכל פונים אליו, הטלית הרחבה שכל הכתות וכל הנגודים יכולים להתעטף בה. זה היה מובנה העמוק של הפרוגראמה הבזילית. היא הרחיקה בכונה כל דבר מפריד, כל חלוקי דעות ונטיות, כל צל של נגוד, והטעימה רק את הכולל, את המשותף, את המאחד. הפרוגראמה הבזילית היתה פרוגראמה־של־אחדות. כל אות מאותיותיה לא באה למעט אלא לרבות. מפני שליוצרי־התנועה היתה הכרה ברורה מענקיותה של המטרה הציונית, מפני שהם הרגישו, שמטרה זו גדולה יותר מדי בשביל חלק מן האומה, בשביל חברה או מפלגה, ושהיא דורשת התאחדות כל כחות־האומה, — בשביל כך שאפו לא לסדר חברות ולא ליסד מפלגה, אלא לאחד את העם העברי בשביל התכלית המשותפת. בנוסחה של הפרוגראמה הבזילית היה מעין גלוי־דעת: הציונות אינה נוגעת בחירות חבריה בנוגע לדעותיהם ויחסיהם הדתיים, המדיניים, החברותיים והמקומיים; היא מציעה נוסח־משותף, שיוכל להקיף את כל הגונים ושאינו מתנגד אף לאחד מהם. רעיון האחדות היה אחד מן החדושים, שנתחדשו בבית־מדרשה של הציונות: עד עתה היינו קרועים לגזרים, בלי מרכז ובלי הנהגה משותפת, זוהי סבת גלותנו הארוכה; צריך, איפוא, לאחות את הקרעים, צריך לברוא אותו המרכז ואותה ההנהגה המשותפת — אחדותנו זו תהא התחלת הגאולה.

הרצל הרגיש ברעיון זה בכל בהירותו והטעים אותו פעמים אין מספר. בקונגרס הראשון אמר הרצל: „אין אנו, הציוניים, רוצים לברוא בשביל פתרון שאלת־היהודים חברה כללית, אלא משא־ומתן כללי". „הציונות — אמר הרצל באחת מדרשותיו הראשונות — מקפת את כל בני האומה העברית. אחד מן העיקרים של ציונותנו הוא חירות־דעות מוחלטת... אנו מניחים לכל אדם לחיות באמונתו". „מה שאני מציע — כותב הרצל ב„מדינת היהודים" — אפשר לגשם רק אם יסכימו לו ברצונם הטוב רוב היהודים". רעיון זה היה כל־כך שולט בהרצל, עד ששנה ושלש אותו בכל הזדמנות: „אין אנו מטפלים בדרך משותף במצבים הפנימיים שבארצות מושבותינו, לא בקונגרס ולא במקום אחר. בענינים אלה אין שום שותפות בינינו. רק לפתרון השאלות המשותפות בהרבה ארצות דרושה עבודה משותפת של יהודי כל הארצות. זהו מה שאנו רוצים — לא פחות ולא יותר" (כתבים ציוניים, עמ' 188) „הציונות אינה מפלגה. אפשר לבוא אליה מכל המפלגות, כמו שהיא מקפת את כל המפלגות שבחיי העם" (שם, עמ' 212). „בבזיל נסתתרו כל חלוקי־דעות, כאילו היתה מעין הסכמה בינינו, שברגעים הגדולים של יקיצת־האומה אין אני יכולים יותר להיות סוציאליסטים, ליביראלים או קונסרוואטיבים, אלא רק יהודים" (שם, עמ' 247). „הציונות אינה יכולה לתת יתרון לאיזה זרם מדיני או דתי מפני שבה מתגלמת האומה, האומה כולה" (שם, עמ' 235). זהו, בעיקר הדבר, הרעיון המרכזי, שעליו נתבססה הציונית מתחלת בריתה.

עבודת־ההוה מתנגדת להוך תוכו של רעיון מרכזי זה של הציונות. על פי היקפה והכליותיה היא עבודה של פירוד, של נגודים וחלוקי־דעות, עבודה

מפלגתית – לא אלו עם אלו, אלא אלו נגד אלו. הציונות היא טלית רחבה, המקפת את כל אברי האומה – עבודת־ההוה היא מעין מטת־סדום, שאינה מתאמת למדת־גופו של רוב הצבור. הציונות היא התרכזות כחות האומה למטרה משותפת – עבודת־ההוה היא התפרדות הכחות למטרות שונות מתנגדות זו לזו. הציונות היא הסתדרות של שלום („הציונות היא עושה־השלום", אמר הרצל בקונגרס הראשון) – עבודת ההוה היא, על־פי טבעה ובהכרח, הסתדרות של מלחמה. הציונות צריכה להיות תנועה לאומית – עבודת־ההוה השפילה אותה עד מדרגת מפלגה מקומית.

יתר על כן: לא רק אין לעבודת־ההוה שום קשר אורגאני עם התכלית האחרונה של הציונות; לא רק היא מתנגדת לרעיונה המרכזי של זו, אלא שהיא גם סכנה בלתי־פוסקת להתפתחות הציונות. שכרה בכל אופן מוטל בספק, אבל הפסדה ברור כשמש. קודם־כל: היא פזרה את כחותינו לכל רוח. בקשה הציונות לרכז כחותיה למטרה האחת העיקרית, קפץ עליה רוגזה של עבודת־ההוה ועקר אותה מקרקע שלה, באופן שהיא היתה נוטרת כל הכרמים וכרמה שלה לא נטרה. מפני שהיינו רודפים אחר הרבה תכליתות צדדיות ברחה מאתנו התכלית העיקרית. בקשה הציונות לישב בשלוה, כלומר, לברוא ברית־שלום בין כל מפלגות עמנו לתכלית היחידה המבוקשת, קפץ עליה רוגזה של עבודת־ההוה עם כל המלחמות וההתנגדות וההתמרמרות הכרוכות בעקבה. תוצאתה הנראית לעין של עבודה זו היתה: התנגדות עזה לציונות בכל המחנות ובכל המדינות, אחרי שֶיָדנו היתה בכל, אין להתפלא, שיד כל היתה בנו. עבודת־ההוה אכלה בוסר – ושִני הציונות תקהינה. ימיננו היתה מקרבת ושמאלה של עבודת־ההוה היתה דוחה. במקום תנועה של קבוץ, היינו לתנועה של פזור, במקום עושי־שלום היינו למחרחרי־ריב. עבודת־ההוה הביאה את הציונות לידי מצב של חַיל, הלוחם כלפי כל הצדדים. בקשנו להלחם בבת־אחת בחשדנותם של „התוגרים־הצעירים בקושטא, בערביים בארץ־ישראל, באצילים־פולניים בגאליציא, ב„אליאַנס" ומחזיקיה במזרח, בחוגי יהודים בעלי־יכולת בכל הארצות – זה היה למעלה מכחנו. כך היינו מבזבזים את ההון הגדול של האידיאל הציוני באסימונים קטנים של עבודת־ההוה; כך נתלכלך הדגל הציוני על ידי הזוהמא והכיעור של בחירות ותעמולה של בחירות, של אינטרסים קטנטנים מוגבלים במקום ובזמן ושל אותן רדיפה־אחר־הכבוד, שנאת־חנם וצרות־עין, שהן מונחות בטבעה של כל עבודה מקומית.

בזה אני רואה אחת מן המניעות היותר עיקריות בהתפתחות הציונות. זו היתה טעות מסוכנת, שעמדה ועדיין היא עומדת לשטן על כל דרכנו. איזה דין־ודברים לנו, בתור ציוניים, בפארלאמנטים האירופיים, אחרי שעלינו לעסוק רק בעניני־האומה הכלליים ולא בענינים הפנימיים של המדינות? רק בפארלאמנט אחר צריכים היינו להשמיע את קולנו – בפארלאמנט בקושטא, אבל חבל ששם לא היתה לנו דריסת־הרגל. וכבוש הקהלות? – זה היה מקח־טעות מעיקרו. קודם־כל: מצות כבוש־הקהלות לא הוחלטה בשום קונגרס ציוני, כמו שחושבים רבים (כמו שאפשר לקרות אפילו בעתון הרשמי Die Welt, גליון מ"ד, ש"ז). סיסמא זו, שזאטוטי־הציוניים מחזיקים בה

יותר מבגופי הציונות, נזרקה מפיו של הרצל בעידן ריתחא בסגנון של „שפוך חמתך" כלפי הקהלות והרבנים, שעמדו כצר נגד הציונות. — וזה לא היה כבוש־של־ת נ ו פ ה, אלא כבוש־של־ה ג נ ה („אי־אפשר שישתמשו באבטוריטט של הקהלה, באמצעיה ובפקידיה נגד רעיון־ההחיה". הפרוטוקול של הקונגרס השני. עמ' 5). כבר באותו מעמד הביע כותב הדברים האלה את פקפוקיו כלפי סיסמא זו: „אי־אפשר לנו לדחות את עבודתנו עד לכבוש הקהלות. אנו צריכים לברוא מוסדות מעבר להסתדרות הקהלות ומעבר לשיטות בתי־הספר המצויים, שישלימו במובן שלנו מה שחסר בהם" (פרוטוקול הנז', עמ' 199). מקור הטעות היה בהפרזת חשיבותן של הקהלות, כאילו היתה נשמת האומה גנוזה רק בחדרי־הקהלה וכאילו היה מין מונופולין על היהדות רק לגבאי בתי־הכנסת, שבלעדיהם לא ירים איש את ידו ואת רגלו. בטעות זו נכשלו רק העומדים מבחוץ, זה היה מעין „מכשול לפני עור". הבקיאים יודעים, שהנהגות הקהלות הן רק מכונות בירוקראטיות, פחות או יותר מסודרות, עם חוג־פעולה מוגבל ומצומצם. עם עסקים קטנים ודאגות קטנות, בלי השפעה על השדרות הרחבות של העם ובלי שום כח־יצירה ואפשרות של יצירה. כ ל ו ם באותה כנופיא קטנה של תקיפי־בית־הכנסת, הממונים על השוחטים ו ש א ר „כלי־קודש", שידיהם אסורות בכמה מיני כבלים של רשמיות, של מנהגים ומסורות, של צרכי המקום והשעה, — כלום בהם תלויה גאולת־האומה? כ ל ו ם אין דרך אחרת לבוא לארץ־ישראל חוץ מן הדרך העקלתון של חדרי־הקהלות? כלום אין אופן אחר לכבוש את נשמת־העם וארץ־האבות חוץ מתנאי קודם למעשה של כבוש הקהלות? ו כ ל ו ם לא היינו צריכים ויכולים למצוא דרך ישרה ללב העם העברי מעבר לחדרי־הקהלות ובתי־הכנסת, כמו שהסוציאליסמוס, על דרך משל, מצא דרך להמון־העם מבלי שכבש מקודם את המוסדות הבורגניים הקיימים?

הרצל, אותו האילן הגדול שכובשי־הקהלות תולין עצמם בו, הרגיש באפשרות זו ושאף אליה. למבקר יהודי, שאחר הקונגרס הראשון ערער בעתון „טיימס" על ההנהגה על שלא הזמינה לקונגרס את ראשי הקהלות, השיב הרצל את הדברים האלה, שרוצה הייתי שכל כובשי־הקהלות ילמדו אותם על־פה: „איזה דין־ודברים יש לנו עם מנהיגי הקהלות? הכותב הטוב ב„טיימס" פשוט לא הבין את תנועתנו. הוא אינו יודע, מה זו תחית האומה. הוא לא הרגיש, שבלי כל סעודות־רשמיות ובלי קבוץ־נדבות כבר התחלנו להעמיד את היהדות על יסודות ח ד ש י ם. אין כ א ן המקום לדבר על החיים בקהלות העבריות ועל כל העקמומיות שבהם... אבל אם גם אין אנו באים בטרוניא על הקהלה, הלא אין אנו רוצים בשום אופן לקבל השפעה ממנה. ה צ י ו נ ו ת י ו צ ר ת צ ו ר ה א ח ר ת ש ל ק ה ל ת ־ ה י ה ד ו ת, ק ה ל ה ח ד ש ה, ב ח י ר ה, ק ה ל ה י ח י ד ה" (כתבים ציוניים, עמ' 248).

אולם זאת הקהלה החדשה לא נוצרה עדיין. לעבודת־יצירה כזו לא היו פנויות דעתם ושעתם של רוב המנהיגים הציוניים, שהיו שקועים ראשם ורובם בעבודה פעוטה של המקום והשעה. יצירת ה ק ה ל ה נדחתה מפני כבוש ק ה ל ו ת. בשביל כך עבודת־ההוה אינה ציונות, אלא זיוף־הציונות.

V.

ועל־חטא שחטאנו ביחסנו לטורקיה החדשה.

אין אני אומר: על־חטא שחטאנו ביחסנו לתוגרים־הצעירים, שהרי זה היה לא רק חטא שלנו, אלא חטאת כל העולם; בטעותנו זו היו לנו הרבה אחים־לצרה. אנו טעינו טעות גמורה בתוגרים־הצעירים והשלכנו את כל יהבנו עליהם, אבל כל העולם טעה בהם. קודם כל: טעתה בהם מלכות־תוגרמה כולה; הם באו לקושטא כגואלים ומושיעים ולסוף היו למהרסיה ומחריביה של טורקיה האירופית. טעו בהם ממשלות־אירופא, שראו בהם מפיצי־הציוויליזאציון האירופית במזרח; טעו בהם הלאומים הנוצריים בתוגרמה, שהאמינו ברצונם ויכלתם להוציא את הלאומים מעבדות לחירות ולשויון: עדיין מצלצלים באזני שירי־הזמר ב„סעודת־מצוה", שהכינו הבולגארים כאן, בסופיה, לאורחיהם התוגרים־הצעירים, אחר מתן הקונסטיטוציון. אז היתה למוקדון המשועבדת „אורה ושמחה וששון ויקר"; והיום, אחר ארבע שנים, כל הבאלקאן היה לאש־להבה ועל שדות־מוקדון דם־אדם נשפך כמים. התוגרים־הצעירים לא קיימו כלפי שום צד מה שהבטיחו, או מה שקוו מהם. הם לא הביאו ברכה לתוגרמה ולא לעולם — לא הביאו לא „אחדות" ולא „קדמה". האמונה בכחם וגבורתם של התוגרים־הצעירים היתה, איפוא, טעות כללית, מעין היפנוזה צבורית, שגם אנו לא היינו יכולים להפטר ממני.

אבל אני אומר: על־חטא שחטאנו ביחסנו לטורקיה החדשה.

המצב החדש לגמרי במלכות תוגרמה אחר מתן־הקונסטיטוציון דרש דרכים חדשות לגמרי, בעוד שאנו היינו ממשיכים בקושטא את שגיאותינו הישנות. קודם־כל: בקונגרס בהאמבורג צריכים היינו לשנות את נוסח הפרוגראמה הבזילית שנתרוקן מתכנו, כלומר, למחוק את המלים: „ערובה פומבית" (öffentlich-rechtlich), בעוד שאנו עשינו את הפרוגראמה הבזילית למין הלכה למשה מסיני והסתפקנו בפירושים מפולפלים ובדויים, ששום אדם לא האמין בהם. זה היה המקור הראשון של החשד ושל ההתקררות בכל החוגים בתוגרמה. וזהו דבר קרוב אל השכל: הלא בשביל נוסח דומה לזה—תקונים במוקדון על יסוד ערובה־פומבית—שלפה עתה תוגרמה את חרבה נגד הברית־המרובעה. ודבר זה לא ישתנה גם אם יחדל שלטון־התוגרמים באירופה: אדרבה, יש לשער, שאחרי־כך תגן תוגרמה עוד ביתר מרץ על שטחיה באסיה ועל שלטונה המוחלט והבלתי־תלוי בהשפעות מבחוץ. בחודש דיצימבר 1910 כתב קיאזים ניאמי בי, אחד מראשי התוגרים־הצעירים, בעתון הרשמי של „אחדות־וקדמה" „רומילי" בסאלוניקי: „אמת, שפרוגראמה זו הוחלטה בקונגרס הראשון, בזמן שזכויות שום אזרח בתוגרמה לא היו בטוחות. תנאי כזה היה לו אז על מה לסמוך. אבל להחזיק בתנאי זה גם אחר הכרזת הקונסטיטוציון, — דבר זה מתנגד לרגשות־העותמאניות, שהציוניים מכריזים עליה". דברים כמו אלה נתפרסמו גם מצד „חוג־הידידים" בסאלוניקי ומצד הציר הסאלוניקי בקונגרס ההאמבורגי, עורך־הדין משה כהן, שמטעם זה סלק את ידו מן

הציונית. ראשי היהדות הספרדית היו נכונים להתקרב אל הציונות, אבל רק בתנאי קודם למעשה, שהציוניים ירחיקו קודם כל צל של חשד מתכניתה ומסדר־עבודתה, באופן שלא תהיה שום התנגדות בין ציונותם ואזרחיותם. שנוי־צורה כזה דרש העתון האישפניולי החשוב „איפוקה" בסאלוניקי (בפיברואר 1911), שהציע לקרוא קונגרס יוצא־מן־הכלל בסאלוניקי או בקושטא, שיתן פירוש ברור ורשמי למלה „ציונות", שצריך יהיה לקבל עליה אשור מטעם השלטון התוגרמי: „זהו האמצעי היחידי שלא להרוס לגמרי את הציונית". שנוי מעין זה דרש גם הציר היהודי עמנואל קאראסו, אחד מראשי־המדברים ביהדות שבתוגרמה: „האמצעי היותר טוב – אמר קאראסו לאחד מן העתונאים אחר הוכוח על הציונות בפארלאמנט הטורקי – להרחיק כל צל של חשד והתנגדות מן הציונית הוא, לדעתי, לתת לשאיפת ההגירה צורה פחות חשודה בעיני חוגים ידועים, שלא לקבוע מראש רק את פלשתינא בתור מקום מסוגל להתישבות אכרים עבריים ושלא לקרוא את התנועה בשם שיוכל לעורר חשד מסוכן" (דברים מעין אלו סח לי גם הסינטור בכור אֶפנדי אשכנזי בקושטא). בודאי אין אני מסכים לתביעות אלו עד כמה שהן נוגעות בגופי־רעיוננו; אבל עלי עשה כל זה רושם, שהיהדות הספרדית לא התנגדה בימים הראשונים אחר הקונסטיטוציון לעיקר־הרעיון הציוני. אלא רק לצורתו. היא דרשה מאתנו, בעיקר הדבר, מה שדרש גאמביטה מצירי אלזאס, שבאו לבקש עזרתו לגאולת־הארץ: „Pensez-y toujours, mais n'en parlez jamais" („חשבו תמיד בדבר זה, אבל אל תדברו בו לעולם")‚ או, במלות אחרות, אותו הכלל העברי הישן (החשוב ביחוד בטורקיה): „אמור מעט ועשה הרבה". אבל אנו לא שמנו לב לתביעה זו. להיפך: עשינו מעט ואמרנו הרבה. זה הפרסום הצעקני הזיק לעבודתנו בתוגרמה יותר מכל „שונאי־ציון" (דוגמה אחת מן הימים האחרונים: הפחה החדש בירושלים הבטיח למושבות, שיאֻשר מועצות־עירוניות עם שוטרים ושֻלְפונים. ו„הצפירה" מהרה להתקוע בשופר גדול: „שלטון־עצמי בארץ־ישראל"...).

המצב החדש בתוגרמה, ועוד יותר מזה: תכונתם המיוחדת של הספרדים, דרשו מאתנו עבודה של שלום, בעוד שאנו הכנסנו לקושטא את „הציונות הלוחמת". אם בכל העולם היתה „הציונות הלוחמת" מעוות שצריך לתקנו, בתוגרמה היתה ציונות כזו עוון כבד, שאין לו כפרה. אם בארצות־ההתבוללות היה צל של טעם לשיטת־המלחמה בציונות, הנה בתוגרמה, ובארצות הבאלקאן בכלל, בחוגי היהדות־הספרדית, הקשורה באלפי נימים היסטוריים ומסורתיים ללאומיות העברית, לא היה שום יסוד למלחמה. כאן צריכים היינו רק לקרב את רעיוננו ללבותיהם של הספרדים, שבתוך־תוכם הם עברים־לאומיים; צריכים היינו לברר להם ב„דברי שלום ואמת" את הרעיון הלאומי בטהרתו, בלי שום תערובת ענינים זמניים, מקומיים ואישיים וכל מה שריח עבודת־הוה נודף ממנו; צריכים היינו להשפיע בראשונה עליהם ואחר־כך על ידם – ורק על ידם – על דעת־הקהל התוגרמית. הספרדים, שהם קרובים לנו כל־כך באָפים הלאומי, היו מוכנים ועומדים כמעט מ„ששת ימי בראשית" יהיות הסרסורים הטבעיים בינינו ובין תוגרמה. זו צריכה היתה להיות כמעט אמת דרדקאית:

שעזרתם של הספרדים יכולה להיות מכרעת בשביל תוצאות־עבודתנו. כמו שהתנגדותם יכולה לחתור חתירה מסיכנת תחת שאיפותינו. טכסיסנו בתוגרמה צריך היה, איפוא, להיות ברור למדי: צריכים היינו בעיקרו של דבר לכבוש את הספרדים — לא את הגבאות בקהלותיהם, אלא את לבותיהם, את מוחותיהם, את קרבתם ואת אמונם. צריכים היינו מצדנו לעשות כל התלוי בנו כדי שיתקרבו אלינו, שיבינו אותנו ושיאמינו בנו.

אבל אנו עשינו בקושטא דוקא את ההיפך מכל זה. עבודת־התעמולה שלנו בחוזי היהדות הספרדית היתה מן השעה הראשונה סתירה ולא בנין, התרחקות ולא התקרבות. חלוצי־רעיוננו בקושטא צריכים היו לזכור את הפסוק: „אל תרגזו בדרך", והם באו לתוגרמה בקול תרועת־מלחמה ככובשים וכמנצחים. העתונות, שיצרנו בתוגרמה, עשתה ברובה כמקולקלים שבעתונינו בגולה ולא כמתוקנים בהם. עתונות זו, שצריכה היתה להיות מעין בית ועד לחכמים ללמד את הספרדים ידיעת היהדות הכללית בזמן הזה, מעין גשר המקשר את היהדות הספרדית עם כלל־ישראל, שצריכה היה להיות מעין רפואה קידמת למכה של התבוללות עותמאנית, שנתגלתה אחר־כך בצורת „עותמאניזציא", היתה (מלבד עתונים אחדים יוצאים מן הכלל, הראויים לשבח) מן השעה הראשונה עתונות של מלחמה, עתונות קפדנית וקנטרנית, שהתנפלה דוקא על איתם המוסדות והאנשים ביהדות התוגרמית, שהיו יכולים להביא תועלת גדולה לענייני. במקום לטפל בעבודה היחידה שלכך נוצרה: לברר במנוחה ובלי התרגזות את טיבה ויסידותיה של הציונות, היתה ממלאה את גליונותיה בקטטות וסכסוכים מקומיים בענייני הנהגת־הקהלית ובוכוחים חדים (ולפעמים גסים) עם אנשים ומוסדות ביהדות התוגרמית. בעיקר הדבר: עתונות זו לא עבדה בשביל הציונות, אלא נגד האנטיציונות (וצריך להעיר: נגד אנטיציונות, שלא היתה עדיין בעולם ושבמדה ידועה השפיעה אותה ציונות עצמה על התגלותה בצורה כל־כך בולטת ולוחמת).

רק על־ידי כך נבין איך היה אפשר, שאחר שלש שנים של עבודה עתונאית בקושטא אין שום אדם לא בין היהודים ולא בין התוגרים יודע מה היא הציונות ומה היא רוצה; רק כך אפשר היה, שמיניסטרים בקושטא יביעו את הדעות היותר מוזרות על הציונות ושבפארלאמנט התוגרמי צריכים יהיו להשתמש בתנ"ך בתור מקור אינפורמאציוני להבנת הציונות. בעתונותנו לא היתה דעת־הקהל יכולה למצוא פתרון למהות הציונית. מפני שזו היתה מטפלת בעיקר־הדבר באנטיציונות. רק על־ידי כך אפשר להבין גם את השנוי הפתאומי, שבא ביחס היהדות התוגרמית כלפי תנועתנו. מפני שדבר זה צריך להטעים ביחוד: היהדות הספרדית שנתה את טעמה בנוגע לציונות. מתחלה הראתה לה סימני חבה ואחר־כך סלקה את ידיה ממנה. תיכף אחר הקונסטיטוציון התחילו מתעניינים בתנועה הלאומית כמעט בכל מרכזי היהדות העותמאנית, הקלובים העבריים החשובים בקושטא ובסאלוניקי התקרבו לרעיון־התחיה יותר ויותר ואנשים חשובים ביהדות התוגרמית הביעו באופן פחות או יותר ברור את הסכמתם ליסוד העיקרי של הציוניות והטעימו, שהם מפקפקים רק בנוגע לאופן העבודה. בקונגרס בהאמבורג השתתף ביחד עם עורך העתון „אביניר" אחד מחשובי

הקהלה היהודית הסאלוניקית. והרב הכולל בטורקיה, בא־כחה הרשמי של היהדות התיגרמית, קבל על עצמו את נשיאות־הכבוד של החברה הציונית „מכבי". כל זה ועוד הרבה סימנים של התקרבות לתנועת־התחיה נראו בזמן הראשון ביהדות התוגרמית. באופן שלפני שלש שנים יכול הייתי להביע (ב„המבשר" הקושטאי, טבת תר"ע) את תקותי, כי „עוד מעט ותחיה זו, שעתה אנו רואים רק את ראשיתה, תתראה לפנינו בכל תקפה והדרה; עוד מעט והספרדי הנרדם יעמוד על רגליו חלוץ בין החלוצים, מזוין בכל תוקף הרצון וההתלהבות של בעל־תשובה, ואז נשתומם כולנו על כחו וגבורתו".

אבל תקותי זו לא באה. פתאום נהפכה הקערה על פיה. האוהבים מאתמול נעשו לאויבים גלויים: העתונות הספרדית כמעט כולה התחילה לערוך מלחמה מסודרת נגד הציונות, הקהלות הגדולות מהרו לנער את חצנן מכל נגיעה עם הציונות (הכל זוכרים את הטלגראמות הידועות של הקהלות והרבנים בסאלוניקי ובאיזמיר לויזיר הגדול), הרב־הגדול הסיר מעליו את נשיאות־הכבוד של חברת „מכבי"—הציונות היתה לדבר מסוכן, שבורחים ממנו כמפני הדלקה.

מאין באה אותה הרוח הקשה, שנשבה ביהדות התיגרמית, ומי ומה שִנה פתאום את טעמה?

אפשר שהיתה כאן השפעה ידועה מלמעלה, אפשר גם (לפי דברי הבקיאים), שיד חוגים ידועים בחו"ל היתה באמצע. אבל ברור הוא, שבעיקר הקולר תלוי בצוארינו שלנו, כלומר, בשגיאות המרכז הציוני וביחס המעוקם של אנ"ש ועתונותנו בקושטא. אנחנו המשכנו בתוגרמה החדשה אותו אופן־העבודה מתקופת עבד־אל־חמיד, אנחנו השתמשנו כלפי היהדות הספרדית באותם האמצעים, שההרגלנו בהם במרכזי ההתבוללות המערבית: זו היתה שגיאתנו הגדולה ומקור כל העכובים. לא היינו יכולים להסתגל במהירות הדרושה לתנאים החדשים ולסביבה החדשה. בשביל כך נשארנו קרחים מכאן ומכאן. צריכים היינו לכבוש את הספרדים מצד אחד ואת החוגים המכריעים בתוגרמה מצד שני; ולבסוף – אלו ואלו התקוממו נגדנו. זה לא היה דבר שבמקרה: הא בהא תליא. מפני שלא היה ביכלתנו לכבוש את היהדות הספרדית, בשביל כך גם פתחי החוגים המדיניים בתוגרמה נשארו נעולים בפנינו. ראשי הספרדים התקוממו נגדנו מתוך התמרמרות, ובשביל כך התיגרים לעגו לנו. היכוחים הידועים בפארלאמנט בקושטא (בחודש מרץ 1909) היו תוצאתה של אותה ההתמרמרות. הקול שנשמע שם היה בעיקרו קול־יעקב, המיניסטרים הטירקים היו פולטים רק מה שבלעו... כל זה לא היה הכרחי ולא היה מונח בטבע הדברים: העבירה מצדנו גררה עבירה מצד שכנגד.

בטורקיא צריך יהיה שנשכח כל מה שעבר כחלום־רע ושנתחיל את הכל מחדש.

VI.

היוצא מתוך „סך־הכל" של העבודה הציונית בט"ו השנים האחרונות ומתוך הרשימה החטופה של „על־חטא" שלנו במשך איתה התקופה (שצריך

להשלימה בעל־חטא שחטאנו ב„קולטורא". אבל לזה צריך יהיה לקבוע מדור בפני עצמו באחת מן החוברות הקרובות) הוא במלים מעטות: הצורך לשנוי־ערכין בציונות.

צורך זה לשנוי־ערכין בציונות מותנה ביחוד במצב המדיני החדש, אחרי הריסת שלטון תוגרמה באירופא.

קודם כל: הציונות צריכה לצאת עתה מן הגבולות הצרים של מפלגה ולהתרומם לתנועה עממית. הציונות צריך שתחדל להיות תנועה של פירוד ושתהיה תנועה של אחדות; חותמה צריך להיות: שלום, ולא: מלחמה. צריך שנחדל לטפל רק במאת אלף השוקלים ושנפנה לי"ב מיליונים יהודים. במקום הכלל המפלגתי הנהוג אצלנו: מי שאינו עמנו—הוא נגדנו, צריך שנכריז כלל חדש: מי שאינו עמנו היום, צריך שיהיה עמנו מחר. עם העומדים מבחוץ אין אנו רשאים להתנהג כעם אויבים, שצריך לערוך מלחמה נגדם, אלא כעם אחים רחוקים עדיין, שצריך לקרבם. לא את ההסתדרות אנו צריכים לחזק, אלא את העם אנו צריכים להחיות. מה שלא עשתה ההסתדרות, יעשה העם. אנחנו צריכים לרכז כחותינו רק במה שנוגע לחיי־עולם ולסלק ידינו מחיי־שעה: הציונית צריכה להיות בעיקרה תנועה של ישוב ותנועה של חנוך לאומי. הציונות צריכה להתרומם משעשוע־של־בחורים לתנועה של שחרור. צריך שנתרגל כולנו באמת הפשוטה, שאי־אפשר להשיג מטרות גדולות באמצעים קטנים ובקרבנות קטנים. אם אפשר לומר כך: ההיסטוריא אינה מוכרת „מציאות". מי שאינו מכנים – אינו מוציא. כלל זה נמצאנו למדים בימים האחרונים ממוקדון, שיצאה לחירות לא על־ידי פרוגראמות ולא ע"י פזמונים, אלא ע"י קרבנות חוץ־מדרך־הטבע. מלחמת הבאלקאנים הוכיחה מחדש את האמת ההיסטורית: שבחיי העמים מכריע רק היסוד של „בדיעבד"; לשום עם אין נותנים אלא מה שהוא לוקח לעצמו. אין שום עם חי על מתנות או נדבות, אלא על הכבוש – יהיה זה כבוש על־ידי מלחמה, או ע"י התישבות, או עבודה קולטורית, וכיוצא בזה. זו היתה טעותנו (וטעותו של הרצל), שהיינו מאמינים בכח־הניר, אבל האמת היא, שהטראקטאטים המדיניים אינם הולכים לפני המאורעות, אלא רצים אחריהם, לאשר ולחזק מה שנעשה כבר: הם אינם יוצרים יש מאין, אלא יש מיש. הדיפלומאטיא אינה נותנת זכיות שלא באו עדיין לעולם, אלא מאשרת זכיות שכבר נכבשו. אנחנו לא כבשנו עדיין כלום בכחנו שלנו. אבל שאפנו לזכיות מבחוץ. אנחנו רק חלמנו ודברנו על גאולתנו ופדות־נפשנו, אבל מעשים של ממש כמעט לא עשינו. קוינו מעזרת־אחרים מה שהלוי רק בנו. הדור הראשון לגאולה היה דור של דברנים המדברים על הגאולה. הדור השני צריך שיהיה דור של גבורים הממיתים עצמם עליה.

במקום הציונות של מלים ושל העויות, צריך שתתרומם ציונות־של־מעשה; לא אגיטאציא ציונית, אלא חיים ציוניים; לא ציונות של מַעֲשים, אלא של עושים: לא די לרכוש אחרים לציונות. כל ציוני צריך שיתחיל אצל עצמו. מי שרוצה להלאים את העם, צריך שיתחיל להלאים קודם־כל את עצמו, את משפחתו ואת ביתו; מי שמדבר גבוהה על תחית הלשון העברית,

צריך שיחיינה קודם־כל בפיו, בפי בנו ובפי בתו; ומי שדורש דרשות נלהבות על השיבה לארץ־ישראל, צריך קודם־כל שיפשפש במצבו ובעסקיו, אם יש ל ו ל ע צ מ ו אפשרות ורצון לשוב לארץ־ישראל. רק בציונות כזו יש צורך: בציונות־של־מעשה; רק ציוניים כאלה יקרבו את הגאולה: ציוניים־בפועל. לא ציוניים המדברים על הציונות, הדורשים דרשות ציוניות והעושים פוליטיקה בציונות, אלא רק אלה שהם חיים את חייהם על־פי הדעה הציונית ושנפשם קשורם בנפשה.

אחרי כל הנסיונות והמעשים ואחרי המאורעות האחרונים, שהפכו את הקערה על פיה, אפשר להעמיד את התורה הציונית, עד כמה שהיא נוגעת לעבודה בארץ־ישראל. על שני עיקרים: צ ר י כ י ם א נ ו ל ה כ נ י ס ל פ ח ו ת מ י ל י ו ן י ה ו ד י ם ל א ר ץ ־ י ש ר א ל. ושנית: א ר ץ ־ י ש ר א ל א פ ש ר ל כ ב ו ש ר ק ב א ר ץ ־ י ש ר א ל (לא בהלסינגפורס ולא בדרוהוביטש!). זהו הכל, ואידך פירושא הוא. לתכלית זו צריכים אנו לשנוי־ערכין גמור בעבודתנו: היקף חדש, מיתודות חדשות, אמצעים חדשים. לתכלית יסודית זו צריכים שיהיו מקבילים מוסדותינו בכל פרטיהם, שצריך יהיה להעמיד את כולם על יסודות חדשים: הקונגרס, הבאנק, הלשכה המרכזית, הקרן־הקימת. אין אני נכנס כאן בפרטים. העיקר הוא: ההכרה היסודית, ש ה מ צ ב נ ש ת נ ה מ ע י ק ר ו ו ש א י ־ א פ ש ר ל ה מ ש י ך ה י ו ם א ת א ו פ ן ־ ה ע ב ו ד ה מ א ת מ ו ל (בשבועות האחרונים עומדים ומכריזים בלשכת העתון Die Welt במנוחה שפינוזית: לא נשתנה כלום, עולם כמנהגו נוהג. זוהי טעות מסוכנת, כמו שטעו כבר פעם אחת באותה הלשכה בשעת מתן הקונסטיטוציון, שגם אז הכריזו: לא נשתנה כלום. להיפך: ה כ ל נ ש ת נ ה, נשתנו פני העולם, כל הערכין המדיניים נשתנו לגמרי. הדיפלומאטיא העולמית היתה מוכרחת לשנות את טעמה בין־לילה, וגם אנחנו בהכרח צריכים להסתגל למצב החדש. כשאני לעצמי אני מוצא הסתגלות זו בשני העיקרים שהזכרתי; זהו ה„אני־מאמין" הציוני שלי). רק מה שמתיחס מאיזה צד שהוא לאותו העיקר היסודי בניגע לעבודה בא"י ולעיקר תחית ההכרה הלאומית בגולה הוא ענין ציוני. כל שאר הדברים, שאנו מטפלים בהם, אינם ציוניים או מזיקים לציונות. מטרה עיקרית זו אי־אפשר להשיג על־ידי מ פ ל ג ה, אלא בעזרת ה ע ם; מטרה זו אי־אפשר להשיג נ ג ד העשירים ובעלי־היכולת, אלא רק ב ה ש ת ת פ ו ת ם ו ב ע ז ר ת ם.

בעתיד הקרוב הפוליטיקה שלנו בטורקיה יכולה להיות רק זו: ל ה כ נ י ס כ מ ה ש א פ ש ר י ה ו ד י ם ל א ר ץ ־ י ש ר א ל, כ ד י ל ר כ ו ש א ת ה א ר ץ ב פ ו ע ל. אמת זו ברורה ה י ו ם יותר משהיתה א ת מ ו ל. צריכים אנו לקבור את הדעה המשובשת: שהתגשמות־רעיוננו תלויה רק בטורקיא חזקה, כמו שקברה הדיפלומאטיא האירופית את העיקר של „סטאטוס־קבו" התגשמות־רעיוננו תלויה קודם־כל בנו בעצמנו: בהתרכזות כחותינו, בקרבנותינו בהתמדתנו. עת עתה טורקיא החזקה ל א האירה פנים להתישבות יהודים בא"י (לא רק טורקיה של עבד־אל־חמיד, אלא גם זו של הקונסטיטוציון; לא רק התוגרים־הצעירים, אלא גם הליביראלים־ה„אנטאנטיסטים"). וטורקיא של מחר? קרוב לשער, שהבסס את שלטונה באסיא, אבל אפשר, שגם שלטון זה

יפגוש מכשולים פתאומיים, שאי־אפשר לראות מראש. בין כך ובין כך אנו צריכים להחיש את עבודתנו ולעשות היום מה שלא עשינו אתמול ומה שאולי אי־אפשר יהיה לעשות מחר – עזרתנו בנו בעצמנו.

אין אני רואה שום סבה לפקפוקים – ועוד פחות מזה: ליאוש–במאורעות האחרונים. לגבי דידי: המאורעות מבחוץ אינם מעכבים את התגלמות־שאיפתנו משום צד; המכשולים העיקריים הם מבפנים. מה שצריך לנו הוא: תנועה עממית רחבה ומקפת, התרכזות כל הכחות למטרה העיקרית, וקודם כל: הכנה פנימית, הכנת־הנפש,–אותה ההכנה, שרמז עליה פרישמאַן:

„ . . . עַד יָקוּם דּוֹר חָדָשׁ,
דּוֹר אֲשֶׁר יָבִין גְּאוּלָּה,
דּוֹר אֲשֶׁר יַחְפּוֹץ לִהְיוֹת נִגְאָל
וַאֲשֶׁר יָכִין נַפְשׁוֹ לִהְיוֹת נִגְאָל!

סופיא, חנוכה תרע"ג.

„אַלְלַה כַּרִים!"

דראַמה בשלש מערכות

(סוף).

מאת

ל. א. אורלוף.

מחזה תשיעי:

הדרווישים.

(אבו-הואדי, מוסטפה ומקהלת־הדרווישים נכנסים מצד הדרך זה אחר זה בקומה זקופה וצעדים מדודים וזהירים וצרורות וצקלונות על שכמם).

אבו־הואַדי.—זאת לי הפעם החמשית בחיי לעלות לרגל אל הקבר הקדוש ופעם בפעם תביאנו יד המקרה הנפלא אל המגרש הזה לנוח ולהתפלל כפנות היום (כל הדרווישים מסירים מעל שכמם את צרורותיהם ומניחים אותם בעגול על־פני הדשא, וכל אחד מהם יושב על־יד צרורו ברגלים רבוצות תחתיו).

דרוויש שני (בימי-העמידה. מתעתד לשבת על-יד צרורו): כבר נקדש המקום הזה בתפלותינו ובשיח־שפתותינו.

דרוויש ראשון (זקן. יושב על העשב): כל מקום, אשר תשורנו בת־עיניך, קדוש הוא לאלהים!

מוסטפה (מסיר מעליו את צרורו ומניחו על העשב ומסייע לאבו-הואדי, שאף הוא יניח את צרורו): עוד כהנה וכהנה יחייך חסד־עליון לעבור בראש שיירתנו אל המערות והמקומות הקדושים ולהיות בה הנפש החיה!

אבו־הואדי (יושב על העשב על-יד צרורו, באנחה): בני! אזלת יד כל תקוה לחמם ולעודד את נפשי הנדכאה.

מוסטפה (בעוז): היעשה אלהים לאדם מקטנה ועד גדולה לרע לו? והיקחך אלהים מעל ראשינו וישאירנו יתומים עלובים בלעדיך?

דרוויש שלישי (צעיר. בהתלהבות): כנים דבריך, מוסטפה!.. יחי השיך אבו־הואדי, זקן־שיירתנו, לעולם!

כל המקהלה.—יחי השיך אבו־הואדי לעולם! יחי לעולם!

אבו־הואדי (ביגון קודר): אַל, בני! אתם לא הייתם זקנים מימיכם ולא לכם

להבין את תגרת יד הזקנה, זה הפרוזדור השומם למאפלית־המות... ועתה אמרו־נא לי, איפה חסן הגלהב, אשר בשטף־מדברו היה חוצב להבות־אש? איפה מחמוד תמים־הדרך? איפה חליל, הישיש יפה־התאר? הן כולם היו אורחים לחברה אתנו בעליותינו הקדושות... ומדוע נפקד מקומם כיום? (בתוגה חודרת): אהה, לא נעלם מכם איה מקום משכן עצמותיהם הישרות והאצילות... ואני מה כי תנחמוני? הן את כולם עברתי במספר שנותי...

דרוויש שני.—אבל מדוע זה מנע את רגלו מלכת עמנו הדרוויש אבו־אברהים, זה התמים תמיד עם אללה ועם נביאו נאמן?-הלא הוא עודנו בחיים.

דרוויש ראשון.—כלום אינך יודע את האסון אשר קרהו?..

דרוויש שני (נבהל): אסון?!... (גם שאר הדרווישים, מלבד אבו-הואדי ומוסטפה, מביטים נבהלים).

דרוויש ראשון. — בנו בכורו אברהים, הרועה את עדר־הפרבר, נפצע בליל שעבר...

דרוויש שני (כקדם): נפצע?..

דרוויש שלישי (גם־כן): האומנם?

דרוויש שני.—ומי פצעהו?

דרוויש ראשון.—אחד מן השומרים היהודיים.

דרוויש שני (מאיים באגרופו): הוי, ילדי השטן ללא־אלהים וללא־אמונה! לו מצאתי את הנבל, כי עתה – בחיי דתי – הראיתיו את נחת־זרועי!..

דרוויש שלישי (בחיוך קל): כן... לו היה הוא מסכים לדבר. כנראה שכחת, הג׳ יוסף, שגם להם יש גבורים ידועים לשם בכל הסביבה.

מוסטפה (בתרעומת קלה): גבורים הם רק להרע. הנה בשבוע שעבר חרף אותו היהודי השומר עצמו את השיך היקר לכולנו כחרף את אחד הריקים, בקנאו את קנאתו להרכבות־עצים רכות השבורות בידי ילד רועה... הן ילד הוא, אשר לא קם עוד שכלו בו להבחין בין טוב לרע...

דרוויש שני (חורק שניו): בן־הבליעל!

מוסטפה.—הוא נאץ את שם זקננו אבו־הואדי וגם את עם־האלהים לא נקה. מימי עוד לא שמעתי איש מדבר אל שיך כדבריו לעזות־מצח ולקשיות־עורף.

דרוויש שלישי.—אכן יש ביניהם כלבים העשויים לבלי שוב מפני כל.

דרוויש שני.—ובכל מקום, אשר תעיף עינך בו, שם יפרשו את ארבות־ידיהם החצופים הללו! אם משלח־יד בעיר ואם חלקת אדמה פוריה מחוצה לה—כבר אתה שומע את קול צלצול פרוטותיהם. הם כשאול לא ידעו שבעה!..

אבו־הואדי.—אמנם כן, יוסף. אם לא נתחכמה להם, מי יודע מה ילד יום... הנה החלקה הזאת... (מעביר עיניו על־פני הפרדס והחורשה): הן שלש פעמים באה שיירתנו להתפלל אל שדה עזוב ושומם, והוא נחלת אחד האֲפֶנדים. ובבואנו ברביעית,

והנה – פה ושם משוטטים יהודים. מארץ המוסקובים[1] באו והם נוגשים את אחינו המושלמים בהעבדם אותם עבודת־פרך...

דרוויש ראשון (בפקפוק): עקב זאת חרוצים הם היהודים ונבונים בכל עבודה ומשלח־יד...

דרוויש שני (בקפדנות): ומה בצע בחריצותם? האומנם יזכה אנוש לפני אל רק בזריזותו למצוא טרף לו ולבני־ביתו אם גם זרו לרוחו דברי נביא־קדשו וחוקותיו רחקו ממנו? הן עם בלי אלהים הם. השטן, שוכן הבורות והביבין, הוא אלהיהם.

אבו־הואדי.—הדלו לכם מן היהודים ומאלהיהם. אויה לי על שברי. עלי בן־אחי שכח את סוסו ואת חרבו, הסיח את דעתו מגאולת דם אביו וגם אל בית־המאפה אינו בא עוד לשים עיניו עליו—והכל בשביל אחת מבנות היהודים הכופרים, שבאה הנה מארץ נכריה להדיחו ולכסות בחרפה את שמי ולהוריד שיבתי ביגון שאולה.

דרוויש שני.—ירשני־נא כבוד השיך לשאול: וכי לא קרובו היחידי של אברהים הפצוע הוא עלי?

אבו־הואדי.—כן. מצד אמו, אשת־אחי.

דרוויש שני.—ואם כן, כרוב חובותיו של עלי כן הרבה להשכיחם מלבו. הן אם ימות אברהים הצעיר בפצעיו, – על מי לגאול את הדם אם לא עליו? לא לזקנים תשושי־כח כאבו־אברהים הנכמה.

אבו־הואדי.—אמנם, צדקת, בני.

מחזה עשירי:
הקודמים ועלי.

(עלי נכנס שמח ומתרונן מצד הדרך, אך כמעט הוא רואה את מקהלת־הדרווישים הוא ממהר להתחבא מאחורי אחד מסבכי־החורשה. פניו נראים מוזמן לזמן מאחורי הסבך. הדרווישים לא יראוהו).

דרוויש ראשון.—הנה עוברת עלינו העת ללא־תפלה וללא ספורי־נפלאות, תחת אשר בעליותינו הקודמות היינו מנעימים זמירות ותשבחות בעצם המקום הזה. הכל משתנה לרעה! טובים הימים הראשונים מן האחרונים.

מוסטפה.—בי, השייך אבו־הואדי! (מנשק את ידו): אם נא מצאתי חן בעיניך, יזמר נא כבודו ביחד עם השיירה, לפני עמדנו להתפלל, את הזמר על אחיו עבד־אללה – ותברכך נפשי בגללו. ונשאתי בפי את השירה על מות הגבור והבאתיה אל עירי הרחוקה, ושיר ישירוהו גם שם מן האפנדי הנדיב עד הסבל העיף מעבודת־יומו—ולך, השיך, יחשב לצדקה. ואם התעיב השחית עלי את דרכו למכור את נקמת דם אביו במחיר חיק אשה יהודית עוגבת, אל־נא יכרת שם הגבור לנצח! (פני עלי מתכרכמים פתאום ומביעים תוגה עזה).

אבו־הואדי (בהתרגשות של ישיש): מוסטפה בני! אני הכרתיך בעודך ילד לומד את הקוראן מפי רבך; זמן מרובה הייתי מבאי בית־אביך. לא פעם ולא שתים היית עולה

---

1) הרוסים.

על ברכי, מסלסל בשערות־זקני ומשעשע את נפשי. ואחרי־כן, בהיותך לעלם חסון ומלא כח, נפגשנו פעם בבגדד ופעמים בדמשק,–וקץ וגבול לא היה לשמחת־פגישותינו. ועתה ענה בי נגדה־נא לכל הדרווישים, עבדי־האלהים ודורשי דבר־הנביא, אם השיבותי מימי ריקם את פניך בכל דבר שאלה ובקשה, למקטנה ועד גדולה–ענה בי ואעשנה!

מוסטפה (בהתלהבות): ברוך השיך אבו־הואדי לאלהים! בחיי הנביא! אם לא בעוד מלתי על לשוני מהרת תמיד למלאות אחריה,–וגועתי לעיניכם בדרך, אשר אנחנו הולכים בה, ולא אראה בעיני בהדר קדושת־הנביא!

אבו־הואדי.–הרחיבו המעגל! (כולם מרחיבים את המעגל. כל העינים מוסבות אל אבו־הואדי; מוסטפה שומע נרעש מהתפעלות; הבעת־המרירות מסתמנת יותר ויותר בפני עליו, עד שבסוף הנגינה פניו מעווים כמו ממצוקה נוראה. אבו־הואדי מזמר):

דָּם... מַה זֶּה הַדָּם
בְּרוּכְסֵי הָהָר?
וּמִי זֶה הֶחָלָל?
הַעֶבֶד או שַׂר?

המקהלה.

נָקִי זֶה הַדָּם
מִכָּל אָשָׁם,
בֶּן־חוֹרִים הֶחָלָל
יָשָׁר וָתָם,
יָשָׁר וָתָם,
יָשָׁר וָתָם!

כולם:

שָׁם, שָׁם.
מְקוֹם הָעֶשֶׂב רָם, רָם,
סְבָכִים מִמַּעַל הִסְתַּבְּכוּ,

אַךְ כְּפֶרַע־שֵׂעָר הִסְתַּבְּכוּ,
שָׁלְפוּ שָׁלֹף פִּרְאֵי־אָדָם
מוּל גִּבּוֹר־חַיִל אֶת חַרְבָּם,
וְלַחֶרֶב שְׁנֵי פִּיּוֹת,
וּבַעֲלַת הִיא פִּיפִיּוֹת,
וּבְכָל פֶּה, הוֹי, מַר הַמָּוֶת!
מַר הַמָּוֶת!

אבו־הואדי:

וֵאלֹהִים אֶת זֶה הָרֹצֵחַ
לֹא יִסְלַח לָהֶם לָנֶצַח!

המקהלה:

לֹא יִסְלַח לָנֶצַח,
לֹא יִסְלַח לָנֶצַח! } פעמיים

כולם:

וּבְקִבְרָהּ בֵּין אֲלָפִים, שְׁנַת־ שֶׁקֶט נִרְדָּמִים,
נְשָׁמָה רַק אַחַת לֹא תִמְצָא לָהּ מְנוּחַת־עוֹלָמִים!
לַעֲבַדְאַלְלַה זוּ הַנְּשָׁמָה,
מִתְפַּלֶּלֶת הִיא שָׁם לִנְקָמָה!

מחזה אחד־עשר:

הקודמים ופוגל, קלמן, נעמי, צפורה ויונטר.

(פוגל, קלמן ונעמי יוצאים מן החורשה, ומאחוריהם הולכים ומשוחחים צפורה ויונטר).

פוגל.—אהא, התרנגולים אומרים שירה! כמדומני, מארש־של־לויה סיני? הא? .אַן אל־דִינְכֶּם־ 1).

דרוויש שני (נבהל): בשם אללה!

פוגל.—ואני לועג לאללה שלכם!

עלי (מתפרץ פתאום אל המגרש; עיניו בוערות באש-רצח; הוא מזנק אל נעמי ומעיף עליה את חרבו): השדה הזאת... היא... היא חסמה בפני את הדרך אל נבלום!.. (כולם נבהלים ומופתעים).

נעמי (כהרף-עין מופיע האקדח בידה, היא יורה יריה אחת באויר ואחר־כך היא מכונת אותו מול פני עלי; בזעם): עמוד!.. על פני אין צעיף!.. זכור דבר זה, פרא־אדם!...

(ברגע אחד קם במקהלה שאון גדול ונשמעות שריקות-תמיה ומלות-קריאה: „אה!", „ראו נא!, ראו נא!", „ישמרנו אללה!", „אמנם שידה!", „איזו מכשפה!" וכו' וכו', אבל על הכל עולה קולו של הדרוויש השני: „אר-ר-רורים!!").

פוגל (עומד בין נעמי ועלי ומתאמץ לתפוש את מבטו של זה;בנגון מפוסי): ילמדנו רבנו, עלי הקדוש... (עלי, רותח מכעס, מתחמק הצדה ורוצה לגשת אל נעמי. אבל פוגל עוצר בעדו גם הפעם ותר שוב אחר מבטו): ילמדנו רבנו, הבשי־בוזוק הקדוש...

קולות מן המקהלה: הרגהו! הרגהו! הרוג את הכופר!

קלמן (אוחז את האקדח בקצה השני ומתאמץ ,להוציאהו מידי נעמי): תני! תנידו הנה!

נעמי (נאבקת ואינה נותנת; בקשי־עורף): לא אתן!

עלי (נרגז עוד יותר; לפוגל): גש הלאה!..

פוגל (חוסם בפניו את הדרך כבתחלה): ילמדנו רבנו... (שאון המקהלה מתגבר יותר ויותר. יונטר רץ בחרדת-מות אל מעבר לתעלה. צפורה נגשת אל נעמי).

דרוויש שני (ממקומו): דקרהו... בלי חנינה!.. הוא הרג את אברהים וגדף את אלהינו!...

צפורה (מתחננת לנעמי): נעמי! הביכה! הניחים! נלך אל הסוכה!..

נעמי (צועקת): לא!

קלמן (בכעס): איזה שד כפאכם כולכם!.. המעט מכם מה שכבר נעשה?!... את נפשך ונפש כולנו את קובעת!.. (מוציא את האקדח מידי נעמי ושם אותו בכיסו; הוא משתמט ממנה ועובר בקפיצה את בול-העץ).

נעמי (רודפת אחריו וצועקת נגרשת): קלמן!.. השב!.. מה זה?... מה זה?... הרי אני מגינה על עצמי — ואתה...

דרוויש שני (קופץ ממקומו ורץ אל עלי): עלי! אתה גואל־דמו של אברהים הרועה! אין גואל בלעדיך! ואברהים מת בפצעיו, שפצעהו זה היהודי...

עלי (מתוך רוגזו הסוער): מת?.. אברהים מת?.. (השאון במקהלה מגיע למרום־

---

1) בדתכם (קללה).

קצו; נשמעים קולות: „מת אברהים!", „כן, הוא מת!" וקולו של הדרוויש השני: „הקרבן השלישי בסביבותינו מיד היהודים!"—הדרוויש הראשון מדבר הרבה ובהתלהבות, אבל מכל שטף־דבורו נשמעים רק קטעי דברים: „אל לתלמידי הנביא"... „משביעכם"... „הן אברהים"... „בחיי נביאנו מוחמד!"—עלי מכה בחרבו בכל כחו בערפו של פוגל).

פוגל (נופל ארצה ומסלל): **ווּשיסְטקיך** [1]**... פאַן דְרוֹבּוּש... ווּשיסטקיך... קְרֶפּ...** (גניחה עמוקה; בתוגת געגועים): **צפ־פורה... יקירה... יקירת־ת־תי...** (גוסס).

יונטר (פניו מעווים מזועה נוראה והוא רץ כמטורף מעבר לתעלה): **הקו... הקו...**

קלמן (תולש שערותיו): **אוי מה היה לנו!**

נעמי (צועקת בזעף רועש): **חם!.. חם!.. פרא נבזה!.. מה זאת עשית?.. מה עשית?..** (רצה אל קלמן): **קלמן! הבה מהר את אקדחי!.. מחוליותיו של ו... של הנבל הזה... אעשה לי בתי־משחק...** (היא מגיעה רגע את זרועו של קלמן; הוא אינו מרגיש בזה. היא ממהרת ותוספת מגרתיקה את הרב־השעשועים שעל ירך צפורה ומתחלת להקיש בה על חוהו של עלי): **מות, צפרדע!..** (פוגל מדובב דברים לא־ברורים, אחר־כך הוא גונח גניחה עמוקה אחת ומת. צפורה מציצה בפניו של פוגל ומוציאה איזה הגה, שנקפא על שפתיה. היא נאלמת ועומדת כפסל־שיש ועיניה קמות בחוריהן. עלי עומד בראש מורד ועיניו תועות וכאילו אינו משגיח בנעמי ובמה שהיא עושה. הדרווישים מתחמקים אחד אחד).

מחזה שנים־עשר:

צפורה (לבדה) ואחר־כך נעמי ויונטר.

(עיניה של צפורה תועות ומביעות העדר־מחשבה. היא תופסת בידה את נרתיק חרבה ומשתעשעת בו רגע קל במרץ משונה. חיוך קל של חולשה, חוסר־רצון והעדר־הכרה מצטייר לרגע בפניה, אך הוא נעלם פתאום. פעמים אחדות היא מתכוננת ללכת, אבל בו ברגע היא עומדת, מצחה מתקמט מעט והיא כמתאמצת לתפוס את מחשבתה. אך גם הבעה זו חולפת פתאום—ושוב חיוך, ושוב רעידת שרירי־הפה... נעמי ויונטר שבים מן הפרדס).

נעמי (תופסת את צפורה בזרועה ומוליכה אותה אל בול־העץ; הלוז הולכת כסהרורית): **שבי, מסכנתי!** (מושיבה אותה ויושבת בעצמה; גם יונטר יושב אצלן): **באה רוח מעבר־המדבר והביאה בכנפיה פרא־מדבר, והם עשונו כולנו אומללים בין רגע... דעי: אני אומללה כמוך, צפורה... דומה, כאילו איזה גלגל כבד עבר פתאום על נפשי וירטשנה... אח, כמה מובנים לי עכשיו הדברים שעל הגלויה מתחת ללב המתהבהב... כמה מובנים!.. וכמה תוגה אצורה בהם!... צדקת אז, צפורה!... בהם נסוכה תוגה אין קץ... „היום – אני, ומחר – אתה"... היום רוטש לבי ומחר אלפי לבבות אחרים יהפכו לאפר... ואין מנוס! גם ללב אחד בעולם כולו אין מפלט!...** (דממה; בשחוק מר): **„איתן"... אמנם הייתי לועגת למות, וביחוד מתלוצצת במתים... אבל היום לא יכולתי... לא יכולתי... לא עוד „איתן" אני, צפורה, איני עוד איתן!... אני – נערה רגילה, מסכנה, מתאוננת, ולא איתן...** (פתאום במהירות, כחורצת דבר־מה): **עתה, עתה... הגיעה השעה...** (מתרת את קו־המשי, מסירה את המידאליון מעל צוארה ופותחתו):

---

[1]) כולם (בפולנית).

הגיעה שעתו של האפוריסמוס!... (מוציאה את הזכוכית, שעליה מפותה האפריסמוס, ומשליכתה על הארץ. הזכוכית נופלת לתוך העשב ואינה נשברת; אז היא קמה ממקומה, מניחה את המידאליון על בול-העץ, מרימה את הזכוכית מעל העשב ומנפצתה לרסיסים בין שתי אבנים שבידה): כך! אין איתניות לאדם! רגע רס יפזז, יפרח–והנה כנפיו מהוכהבות!... והנה הוא כבר ערבה חבוטה!.. (עד שנעמי משברת את הזכוכית, מתגנב יונטר אל המידאליון ומוציא ממנו את הקו; רגע הוא עומד על מקומו נפעם מאד, ברגע השני מאירה קרן של אושר את פניו החורים, אחר־כך הוא מביט כה וכה ומחביא את הקו בכיסו במהירות במטמון יקר — וממהר להמלט ולהעלם בחורשה. נעמי שבה ורוצה לקשור את המידאליון אל צוארה, אבל מרגשת בחוסר הקו; היא מדובבת לעצמה): הקו איננו... (היא מחפשתו על בול-העץ ועל הארץ ולסוף היא שמה את המידאליון בכיסה).

צפורה (זיק של הכרה מוצת רגע בעיניה — והועך. קמה פתאום. רעידת גבותיה ושפתיה מעידה על מלחמה פנימית קשה עם התהו התוקף אותה; היא ממללת בחשאי): פ־פ־פ... פירנצי... (בצער) אח, לא זה, לא זה... (מספרת בשלוה ובחיוך קל): בפירנצי נמכרות חרבות... הן מבריקות מאד, כי על כן לטושות הן... וגם... וגם... (פתאום היא זכרת בכל, מעבירה עיני־זועה על פני כל המגרש וצווחת): פוגל!.. נעמי, קלמן, איהו?.. (היא רצה אל הפרדס וצועקת גואשה): פוגל! פוגל!... (נעמי ממהרה אחריה אל הפרדס).

מחזה שלשה־עשר:

קלמן (לבדו).

קלמן (יוצא מן הפרדס): היה איש, היה שמריהו, היה עלם יקר–ואיננו עוד. לא לאורך־ימים יהיה גם שמו בתוכנו, כי גם צבאנו ימלא במהרה (במרירות): וכמה שתה לענה ורוש במשך החיים הקצרים הללו!... אף לא רגע של קורת־רוח, אף לא משהו מששון־עלומים!... (דממה): כן, תם נשלם... התנדפו העקבות... ואף־על־פי־כן אין שכחה, אין שכחה לדבר... מצאתיו בראשונה על־יד מעלות־ביתו של דייחס... חור היה ונוגה... „מה לך פה, אדם צעיר?" – שאלתיו. השיבני: „רוצה אני לחיות קצת בארץ ישראל"... (יבכה חנוקה מפסיקתו): אח, כמה קצת, כמה מעט!.. (מהלך במגרש ורגליו נתקלות בחבילת הפרגדים המתגוללת על הארץ, הוא הודף אותה מעליו ברגלו): הסמרטוטים הללו נקנו דוקא היום... ואיש לא גנבם... מעשה־שטן... (במתלעות קמוצות): לנקיי־כפים מתיטרים הנוכלים הללו... לא ישלחו יד בהון־עמיתם... הוי, עיטים צבועים!... (מתרחק ונעלם בחורשה).

מחזה ארבעה־עשר.

יונטר (לבדו) ואחר־כך נעמי.

יונטר (יוצא במתגנב מן החורשה ומביט לצדדין, אם אין איש; וכשהוא רואה, שהוא לבדו, הוא מוציא מכיסו את קו־השמש, מסתכל בחרדה פעם בפעם): בידי הוא הקו... (לוחץ את הקו אל לבו): הוא חם ומלטף... (מנשק את הקו; אחר הוא מעביר בו על לחיו

ועלו שפתיו): האח, כמה הוא מלטף!... ריח צוארה!.. (מושיט לפניו את היד האוחזת את הקו ומביט עליו מרחוק בעיני־חבה; פונה אל הקו כאֶל עצם חי ואהוב): הלא תחבקני?.. הלא תהדק את צוארי?... הן?... את צוארי תחבק?... (הוא רץ ובא אל אחד מן העצים שבחורשה, עושה עניבה בחפזון ובטירוף־דעת): המימוזה, שאנו הכנסנו לארץ־ישראל, מעכבת? אבל כבר אמרה היא: „אין משגיחים במימוזות"... (הוא קושר את הקו אל ענף אחד ומתעתד לשים את ראשו בעניבה. אך פתאום מגיע אליו קול צעדים הולכים וקרבים; הוא מתכויץ ומקשיב; כשהוא רואה את נעמי יוצאת מן הפרדס, באילו איזה כח אדיר דיחפו פתאום מן העץ מרחק חמשה צעדים).

נעמי (נדכאה): אח, צפורה האומללה!... אוקינוס של יגון ותלאה הוא העולם– ואנכי לא ידעתי... לבי נשבר ורוטש (נגשת אל יונטר ונוטלת את ידו; הלז הוא כנבהל וכמוכה־תמהון, בקול עצוב ורך): אל תירא, רעי. אני אוחזת בידך בלי לב־ולב... בלי שום מחשבה לא־טהורה... מישרים אני רוצה לדבר עמך היום...

יונטר (בקול רועד מהתרגשות של תמהון): גברתי...

נעמי.—ברק־חרבו של הערבי האיר לעיני דברים, שעד עתה היו מכוסים מהן... ואולי להוסף: עור אותן מלראות מה שראו קדם... אבל אחת אבקש: סלח לי, יונטר, ש...

יונטר (תמהונו הולך וגדל): מ–ה... לסלוח...

נעמי.—שמע־נא! אני לענתי לך, לפעמים גם עלבתיך. סלח לי על זה – ונהיה ידידים (יונטר אינו יכול להוציא מלה מפיו בגודל תמהונו): למה תשתוק?.. אמור, אינך רוצה לסלוח?...

יונטר (נפעם): סלחי לי את, גברתי... אני גנבתי... גנבתי ממך את קו־המשי...

נעמי (בחיוך קל של סקרנות): אתה?... גנבת?... ואיהו?...

יונטר.—שם על העץ... רציתי להתלות עליו...

נעמי (דוחפת פתאום את יונטר מעליה ועיניה ממליטות זיקי זעם והתקוממות): גש הלאה!.. גשו הלאה כולכם!.. איככה זה יכולתי לשהות במחיצתכם! מה לי ולכם, מוכי־הניבראסטיניה ומרוככי־המוח!... גשו הלאה!... אל אוסיף לראות את פניכם!... אל תתנכשו עוד בנפשי!.. (בשנאה גלויה): נפשי סולדת בכם, תולעים בעלי־תרבות!.. מן הערבי־הפרא למדתי דבר־מה. הוא למדני שתי מלות מלאות־ קסם: „אללה כרים!"... ואתם... ואפילו סוגל... לא למדתוני אף דבור מעודד אחד, אף דבר אחד שיצלח בשביל החיים!... ובשביל המות?–לא כך מתים הגבורים! (בתקוה והתעודדות): אבל חלום־הבלהות חלף!.. לי צומחות כנפים!.. אני מרגשת דבר זה!.. ארץ, שיכלה לגדל חזקי־רוח ואוהבי־חיים כגבורינו הקדמונים, ואפילו כערבי־פרא זה, יש מקום בה לחיות–לחיות ולהלחם. ואני בדרך החיים והמלחמה בחרתי! „אללה כרים"–אלהים הוא רב־החסד! (יוצאת בצעדים מאוששים אל הדרך הנראית מרחוק. יונטר עומד תחתיו כהלום־רעם).

(המסך יורד).

הַמּוֹן כְּפָרִי

(סוף).

מאת

א. ל. רוזנברג.

קודם שנבוא לפרוט את הנסיונות המעשיים, שנעשו במקצוע זה, לא למותר יהיה להכיר את העיקרים הכלליים, שהונחו ביסודה של עבודת־התישבות זו. העיקרים האלה מובעים בבהירות גדולה בפקודה המופתית, שהוציא המיניסטריון לעבודת האדמה בפרוסיה בענין זה בשנת 1909. אנו מביאים כאן את הדברים היותר חשובים שבה:

„... הפועל הקרקעי הבא להתישב אינו צריך להיות תלוי בנותני־עבודה יחידים באופן שירגיש את עצמו בלתי־חפשי במובן האישי או הכלכלי; ההערכה (Verwertung) החפשית של כח־העבודה של המתישב בשוק־העבודה אינה צריכה להיות מוגבלת בשום אופן. בתור קבלני־ההתישבות ראשיות לשמש רק אגודות קומונאליות־מחוזיות או אותן חברות־ההתישבות לתועלת הכלל, שעוסקות בתמידות בישוב פועלים קרקעיים ושתחום־פעולתן מקביל להקף של מחוז (חברות מחוזיות). כל כתבי־החוזה הנוגעים ליסוד „מקום" כזה צריכים להיות נעשים רק בין המחוז (החברה המחוזית) ובין המתישב. לשם אפותיקה־של־שיור או רינטה־של־שיור (Resthypothek oder Restrente) ראשי לשמש ולהיות נכתב בתור בעל־חוב רק המחוז (חברה מחוזית) או מוסד של קרידיט לתועלת הכלל (מוסד־של־הבטחה מדיני, קופת־חסכון מחוזית, קופת־חסכון והלוואה וכדומה). זה אינו מוציא..., שנותני־העבודה יכולים להבטיח לעצמם את כח־עבודתם של המתישבים באופן בלתי תלוי ביסודו של מקום־פועלים כזה על־ידי כתב־חוזה צדדי (שתהיינה בו תועלות כלכליות שונות, למשל, מרעה חפשי, הזכות להשתמש באחו, קבלת תשלומי־רבית וכדומה). חובותיו של המתישב, שהוא מתחייב על־ידי רכישת מקום־פועלים, צריכים להיות מובטחים (חוץ מן האמורטיזאציה) בעיקרם על־ידי הכנסת משק־הקרקע של ה„מקום", ובכלל זה גם ערך־השכירה של הדירה, שצריכים להביא בחשבון. המתישב צריך לסלק למפרע תשלום מתאים (angemessene Anzahlung) [1]. בתור מקום־פועלים במובן זה נחשבים בדרך כלל מקומות של 1,5 הקטאר ל כ ל ה י ו ת ר. ההנחה־הקודמת

---

1) ב ד ר ך כ ל ל נוהגת הממשלה באשכנז לתת להמתישב בהלוואה 3/4 מן המחיר בתשלומי־חזרה במשך ששים שנה וברבית של 4%.

של כל ישוב־פועלים היא האפשרות למצוא עבודה מתמדת, ולא רק עבודה אצל נותן־עבודה אחד. בדרך כלל צריך להושיב את הפועל הקרקעי בתוך העדות, מפני שתנאי־הפעולה שלו במובן הקומונאלי, האגודתי והסוציאלי הם כאן נוחים ביותר. התישבות בתוך גליל־האחוזה (Gutsbezirk) צריך להרשות רק כשמצב ה„מקומות" מרשה, שיהיו לו יחוסים מתמידים לישוב קרוב. ואף באופן זה צריך להבטיח במדה היותר אפשרית את ההסתפחות הקומונאלית אל העדות; ודבר זה צריך להיות נעשה קודם יסוד המקומות. ערך גדול ביותר צריך ליחס לקרבת בתי־ספר. כוונות של רֶוַח פינאנסי ביסוד התישבות פועלים מוציאות את תמיכת־הממשלה... המחוז (החברה המחוזית) צריך לקבל תמיכה מן הפונדים של הנהגת משק־הקרקע... לפי האמצעים הנמצאים בשביל כל התישבות של פועלים המיוסדת על ידו. סכום־תמיכה זו הוא בדרך כלל 800 מארק בעד כל „מקום" ועשר מארק בעד כל הקטאר שהתחילו בעבודו מן הק־קעות המיועדים לישוב... אחרי יסודה של ההתישבות מחליט – על־פי הצעתה של הקומיסיה הכללית (Generalkommission)—המיניסטר לעבודת האדמה הדומינות והיערים על נתינת התמיכה" [1].

העיקרים המובעים בתעודה רשמית זו בנוגע להתישבות הפועלים הקרקעיים הם פרי נסיונות מעשיים מרובים. בפקודה הנוכחית באה ביחוד לידי בטוי השהדלותה הנמרצה של הממשלה להגן על הפועל המתישב מפני השעבוד המשפטי והמעשי ולהבטיח את חירותו הכלכלית והחברותית, מפני שבנסיונות הישוביים, שנעשו במקצוע זה על־ידי בעלי האחוזות הגדולות, היה מקום להתאוננות מרובה [2]. בישיבת ה„לאנדטאג" הפרוסי מיום י"ד לפיברואר, ש"ז, אמר המיניסטר לעבודת־האדמה, שהעיקרים האלה מגינים על הפועל מפני השעבוד והמשמעת באופן כל־כך יסודי, עד שהיו יכולים להיות נערכים גם על־ידי ה„מפלגה העממית המתקדמת" או הסוציאלדימוקראטיה. והיסודות המתונים שבסוציאליסטים באשכנז, ביחוד אלה שבלי־מבטאם הוא הירחון „Sozialistische Monatsheite", היוצא על־ידי ד"ר בלוך, מודים, שהעיקרים הללו הם במובן החברותי־המדיני נכוחים לגמרי ולמעלה מכל בקורת, חוץ מאותו התנאי, שתמיכת־הממשלה צריכה להנתן רק למקומות־פועלים שאינם עולים לכל היותר על 1½ הקטאר. הפועל הקרקעי המתישב צריך לשטח קרקעי גדול במדה שיהא יכול למצוא בו את ספוקו בתפוחי־אדמה. מספוא, דגן, שעורים וירקות בשביל המשפחה שלו, לפרה אחת או שתים, ולכל הפחות לחמש בהמות דקות (להפועלים הגרמניים – חזירים). הנסיונות הוכיחו, שלהכלית זו נצרכים בקרקע הבלתי־פורה ביותר של מזרח־אשכנז מן 1½ עד 3 הקטאר.

הממשלות והחברות המשפטיות הפומביות באשכנז, שעוסקות בהתישבות פועלים קרקעיים, ראו ברכה מרובה במעשיהן והצליחו במדה שלא פללו לה. כך נוצרו עד סוף 1910 על־ידי ה„קומיסיה להתישבות" 1558 „מקומות" של עד

---

1) פקודה זו נתפרסמה בשלמותה בהקובץ „Landarbeit und Kleinbesitz", ברלין, 1910, עמ' 255 ואילך.

2) עיין הכרך הנוכחי, החברת הקודמת (למעלה, עמ' 423 והערה 2).

לשני הקטאר, מזה 807 בשנה 1909 בלבד ו—563 בשנת 1910, ועל־ידי הקומיסית הכלליות הפרוסיות 3384 אחוזות של רינטה למטה משני הקטאר ומחצה, מזה 1906 רק 139, 1907—250, 1908—549, 1909—678, 1910—824. יצירת ה„אחוזות של רינטה" בשביל הפועלים (Rentengüter – כך נקראים חבלי־האדמה הקטנים, שניתנים לפועלים הקרקעיים בתנאים ידועים על־ידי הממשלה באשכנז) חלה, איפוא, ביחוד בשנים האחרונות והיא מוסיפה והולכת במדה מרובה. בעלי הרכוש הקרקעיים החדשים האלה עובדים עבודת־שכיר קרקעית אצל אחרים ביחד עם כלכלת משק־הפרודוקטים הקטן שלהם לעצמם. פעילהה של ה„קומיסיה להתישבות" נתמכת ונשלמת במדה חשובה בפוזנא ובפרוסיה המערבית על־ידי „אגודות־להתישבות־קטנה" אשכנזיות מקומיות, שלמרות צעירותן ואמצעיהן המצומצמים יסדו גם הן עד סוף 1910—866 אכריות כפריות קטנות (או באשכנזית: „ländliche Kleinstellen") בהקף כללי של 756 הקטאר ומסרון למתישבים קטנים במחיר כללי של 5917289 מארק[1]. בשנים האחרונות התחילו גם ה„לאנד־קרייזע" הפרוסיים לעסוק בישוב פועלים קרקעיים, ובתחילת 1911 עסקו כבר במקצוע זה שנים־עשר משלשים וחמשת המחוזות הללו של מדינת פרוסיה המזרחית. גם חברות־הקרקע הפרובינציאליות הגדולות שבמדינה, שעוסקות בעיקרן בישוב של אכרים, התחילו להקדיש עבודה מרובה גם להתאחזות הפועלים הקרקעיים, ובהצלחה מוסיפה והולכת. כן יצרה, למשל, ה„חברה הקרקעית הפרוסית־המזרחית" (Ostpreussische Landgesellschaft) בשנת־העסק 1911—1010, 47 „מקומות" בשביל פועלים קרקעיים בכפרי־האכרים החדשים שלה[2]. וגם החברה הקרקעית הפועלת במדינת בראנדנבורג בשם „רגב עצמי" („Eigene Scholle") מודיעה על דרישה מרובה מאד אחרי „מקומות־של־פועלים־כפריים"[3]. אל החברות האלה מצטרפות גם פקידיות־הממלכה השונות. הנהגת־היערים הפרוסית מכרה (או החכירה לזמן ארוך) עד קרוב לשנת 1909—810 בתים לפועלי־היערים, על־פי רוב עם חבלי־אדמה השייכים להם, וכמו שמודיעים תתחיל בקרוב גם הנהגת הדומינות הממלכיות ליסד מקומות כאלה לפועלים קרקעיים. ההצלחה היותר גדולה בישוב של פועלים קרקעיים עלתה בחלקו של מיניסטריון־הכספים המקלנבורגי: בה„דומאניום" (הנהגת־הדומינות) של הדוכסיות הגדולה מקלנבורג־שווירין נוצרו עד סוף 1911 לא פחות מן 11,888 „בתים" כאלה.

השתדלותה המרובה ותשומת־לבה של הממשלה בנוגע לעבודה ישובית זו והשתתפותם המוסיפה והולכת של חברות פרטיות, שלא נוצרו בעיקרן למטרה זו, מעידה על חשיבותה וערכה הגדולים של „עבודת־התישבות" זו מצד התועלת הכללית ומצד זו של בעלי־האחוזות. אבל תועלת אחרונה זו מעניינת

1) עיין: Riechert, Die Tätigkeit der Kleinsiedelungsgenossenschaften in den Provinzen Posen und Westpreussen in Jahre 1910 (Archiv f. innere Kolonisation, 1911, SS. 390 ff.)

2) כך מודיעה חברה זו בדו"ח שלה למשך־הזמן שמתחלת אפריל 1910 עד 31 מרץ 1911, עמ' 8.

3) בדו"ח של חברה זו לשנת־העסק הראשונה מן 28 יוני 1910 עד 30 יוני 1911, עמ' 18.

אותנו, כמובן, בשורה אחרונה. לבעלי־האחוזות שלנו בארץ־ישראל יש הפועלים הערביים „שלהם", ואף־על־פי שאיני מסופק בדבר, שיום יבא ויפקחו את עיניהם לראית, שהם מחממים נחשים בחיקם, שהרי הם יוצרים ישוב זר בתוך הישוב העברי וברבות הימים יהיה שורש פורה ראש ולענה לא רק להישוב הלאומי, במחונו והתבצרותו, בכלל, אלא גם לעניניהם הפרטיים, במחונם והתבצרותם של בעלי־האחוזות שלנו עצמם,–אבל עד היום ההוא לא ירגישו בעלי־אחוזותינו בארץ־ישראל כל מחסור בפועלים קרקעיים, ובדבר זה יהיו „מאושרים" מחבריהם שבארצות המפותחות (במובן ההרבותי והכלכלי) שבאירופה. כמו־כן, כשאנו מדברים על „תועלת־הכלל" שבעבודה ישובית זו, אנו מתכוונים להתגשמות שאיפתו ההיסטורית הגדולה של העם העברי בארצות־הגולה ליצירת מרכז לאומי חדש בארץ־ישראל במקומו של זה שנחרב לפני שתי שנות־אלף על־ידי מאורעות חיצוניים וגורמים פנימיים. אבל במובן יותר מוגבל אפשר לדבר גם על התועלת הכללית, שתצא מעבודה ישובית זו להישוב העברי הקיים כבר עתה בארץ־ישראל. ההתנוונות הגופנית בישוב העירוני שלנו בארץ־ישראל, זאת אומרת ב„ארבע ארצות הקודש" ירושלים, חברון, צפת וטבריה, היא נוראה במדה שאין למצוא דוגמתה בשום מקום, אף־על־פי שסבותיה הן שונות לגמרי מאלו שבערים הגדולות באירופה. שיטה חנוכית עלובה, פרי השקפת־עולם נפסדת, ומצב כלכלי, שאינו „מצב כלכלי" כלל' הם הם שגרמו לכך, שהישוב העירוני בא"י הוא עתה ברובו הגדול יותר גורם שלילי מחיובי במובן השאיפות והתקוות הלאומיות. וכי יש צורך להגיד, שבמצב כזה שקולה כל משפחה כפרית כנגד עשר או גם עשרים משפחות היושבות בעיר? – על־ידי ישוב של פועלים קרקעיים יעלה בידינו להרבות ולהגביר את הישוב הכפרי שלנו ולהעמידו בתור „סם־שכנגד" לעומת הישוב העירוני בא"י, שהוא מדולדל דלדול גופני ורוחני לאין־מרפא. – הצד השני של התועלת הכללית היוצאת מעבודה ישובית זו היא, כאמור, התרבות הפרודוקציה של צרכי־אוכל־נפש,–דבר, שא"י זקוקה לו במצבה הנוכחי יותר מכל הארצות שבעולם! היוקר גדול הוא בא"י לעומת מה שהיה צריך להיות בארץ אִכָּרית. והסבה לזה היא רק היצירה הזעומה והבלתי־מתאמת להבלִיָה. – ואולם כבר אמרנו, שכשאנו מדברים על „תועלת־הכלל", אנו מתכוונים קודם כל להתגשמותה של השאיפה הלאומית הגדולה ליצירת מרכז לאומי חדש בארץ־האבות. מרכז לאומי כזה אינו נבנה אלא על יסודם של חיים כלכליים בריאים ועומדים ברשות עצמם; ויסוד־היסודות של כלכלה לאומית חפשית הוא משק־הקרקע. אבל משק־קרקעי עברי לא יברא אלא על־ידי א כ ר י ם עבריים, ואכרים עברים לא יבראו אלא על־ידי פ ו ע ל י ם עבריים. חשוב לנו, איפוא, ביותר, אם ההתישבות מביאה גם את התועלת הנרצה לפועל הקרקעי עצמו, אם היא משבחת ומשפרת את מצבו הכלכלי והחברותי ונותנת לו אפשרות לעמוד ברשות־עצמו על יסודות החירות והבטחון הכלכליים. התועלת הלאומית ותועלת־הפועלים מצטרפות כאן ביחד ויוצרות בבת אחת את נקודת־המבט הנכונה, שמתוכה צריך להסתכל כל מי שבא לדון בענין זה באוביקטיביות מדעית והערכה ריאלית ומעשית של הפעולות והתוצאות, האבות והתולדות.

וכשאנו באים להסתכל בעבודה ישובית זו מתוך נקודת־המבט של תועלת הפועל הקרקעי, אנו צריכים להקדיש תחילה את תשומת־לבנו לשני דברים עיקריים: לכמות־הקרקע ולמשפט־הקנין. השאלה היסודית היא: מה הם התנאים בנוגע לגודל השטח הקרקעי ולמשפט־הרכישה, שהם מסוגלים ביותר לעבודה ישובית? הנסיון – המורה היחיד, שמומחיותו אינה מוטלת בספק – נותן לנו חומר חשוב ומדויק במדה שאין למעלה הימנה לבירורה של שאלה זו. נשמע־נא מה בפיו.

בתור בסיס להערכת התנאים האלה ולהבנתם משמשים עתה לכל מי שעוסק במקצוע התישבות הפועלים הקרקעיים וישמשו גם לנו הנסיונות והעובדות של הפעולה הישובית הרחבה, שנעשתה עד עתה באשכנז, וביחוד במֶקלנבורג, במקום שהנסיונות במקצוע זה נעשו עד עתה בחריצות ובזריזות מיוחדות ובגבולים רחבים ביותר וגם בהצלחה מרובה. מלבד ספרו של הפרופיסור גֶרלאַך על „התישבות פועלים קרקעיים בצפון־אשכנז", שהוא כולל את כל הנסיונות, שנעשו במקצוע זה עד 1905, חשוב בשבילנו ביחוד ספר מצוין אחד על עבודה ישובית זו במשך השנים האחרונות במקלנבורג. אני מתכוין להספר רב הכמות והאיכות: „תנאי־הקיום של פועלים קרקעיים שנתישבו" להד"ר הרמאַן פון ווינקשטרן[1]. על־ידי עבודה של הרבה שנים ובעמל רב עלה בידי המחבר ועוזריו לרכוש ידיעה ברורה ומדויקת מן התנאים הכלכליים של 14 אבריות קטנות טפוסיות של פועלים במקלנבורג־שווירין בפרטיות שאין למעלה הימנה ובדיוק שאין דוגמתו בכל הספרים שנכתבו במקצוע זה. ביסודה של עבודה זו מונחים ספרי־חשבון משפחתיים, שערך המחבר בכל משפחה ומשפחה והיה מפקח על הנהלתם המסודרת והמדויקת בהקפדה מרובה. כמו שאנו רואים, המיתודה יפה היא במדה שאין למעלה ממנה. אנו עוסקים כאן בפועלי־קרקע ופועלי־יער בעלי־אדמה, שיש להם בית וחבל־אדמה בשטח של 0,18 עד 0,22 הקטאר בתור רכוש עצמי ושקבלו, על יסוד החוק המיוחד בענין זה, בחכירה זמנית במחיר ממוצע עוד חבל־אדמה של 0,24 עד 1,68 הקטאר מן העדה. במדה שעלה בידי המתישבים האלה לחכור או לקנות להם עוד חבלי־אדמה על־פי תנאי השוק החפשי, מבדיל פון־ווינקשטרן בין נחלאות פעוטות עם עבודת־שכיר מרובה ובין נחלאות בינוניות ואכריות קטנות עם אדמת־חכירה מרובה ומעט עבודת־שכיר. למטרתנו יספיק להכיר את התנאי־הקיום היותר חשובים וההצלחה הכלכלית של אחת מכל התישבות טפוסית מִכַּת ראשונה ושלישית.

בעל הבֵּיתָנִיָּה[2] נומר 5 בכפר־הדומאַניום ג. מכלכל קרקע של קנין־עצמי

---

[1] Dr. Hermann v. Wenckstern, Existenzbedingungen sesshafter Landarbeiter, 2 Bde. Berlin 1911.

[2] התהוותן ויצירתן של צורות־משק קרקעיות חדשות הכריחה את העוסקים בזה בחיים ובספרות לברא טרמינולוגיה חדשה ומדויקת, שתהא מתאמת להמדרגות השונות של המשק הקרקעי בהוה. במלה „ביתן" („Häusler"=) מציינים את הפועל בעל־הקרקע, בנגוד אל הפועל מחוסר־הקרקע והאכר. מבדילים, איפוא, בין שכירים, ביתנים ואכרים. המלה „ביתניה" מסמנת את השטח הקרקעי עם הבית של „ביתן" כזה („Häuslerei"=).

של חכירה בשטח כללי רק של 1,14 הקטאר. פועל־היער הוא והשתכר בתור פועל כזה בשנת־המשק 1907–1908 727 מארק. היתה לו פרה נותנת חלב במדה מרובה: 4,400 ליטר. מן החמאה, שהכיז בעצמו מחלב זה, נאכל בכלכלת־הבית 150 ליטרא ואולם 130 ליטרא נמכרו במחיר של 143 מארק. מלבד עופות החזיק גם חזירים חמשה, מזה נשחטו שנים ושלשה נמכרו חיים במחיר של 159,48 מארק. מלבד זה נמכרו גם שני עגלים, אחד „פֶּגַח" ואחד מרבק, במחיר של 125,12 מארק. צרכי־האוכל של המשפחה מצאו ספוק במדה של 9,9% על־ידי משק־הזריעה, של 61,3% ע"י משק־הבהמות ורק של 28,8% ע"י קניה. השכר הבינוני של המשפחה בעד יום־עבודה נורמאלי של גבר היה בעבודה שבשכר 2,28, במשק־המשפחה 2,29 מארק. מפני ששטח הקרקע המעובד היה קטן יותר מדאי והדירה עלתה, איפוא, ביוקר למשפחת המתישב, גדל רכוש המשפחה בשנת־החשבון רק בסך 70 מארק.

הרבה יותר פרודוקטיביים ומביאים רוח מנחלה פעוטה כזו עם עבודת־שכיר מרובה הן ה„ביתניות", שאפשר היה להוסיף עליהן קרקע על־ידי קניה או חכירה ולהגדילן עד לידי אכריות קטנות. לסוג זה שייכת הביתניה נומר 10 בכפר ד. בעל נחלה זו, בן של פועל, היה מתחילה „עבד" אצל „אכר־גדול", אחר־כך פועל חפשי, אח"כ רכש לו, כשהיה בן שלשים וחמש, חלקה של 0,22 הקטאר מחוכר אחד ובנה עליה את הביתניה שלו. בידו עלה להוסיף על חלקתו שלו ועל ה„קומפטנציה של העדה"[1] בשטח של 0,93 הקטאר לאט־לאט עוד 7,37 הקטאר אדמת חרישה ואחו ע"י חכירה. על שטח זה כלכל שתי פרות־חלב, שתי עגלות, עגל אחד לולדות, שבעה חזירים, שבע כבשות (האחרונות נתבטל גידולן בשנת־החשבון מחוסר־רוח) ועשרים תרנגולת. מן הפרודוקטים של משק־הקרקע מכר, מלבד תבן וחציר, בעד 344 מארק תפוחי־אדמה. מן הפרודוקטים של משק־הבהמות הוציא לשוק בשנת־המשק שתי פרות, ארבעה עגלי־מרבק, 7800 ליטר חלב, 12 בני־חזירים, 16 חזירים מפוטמים, שבע כבשות, עשר תרנגולות ואלף ביצים במחיר כללי של 2,512 מארק. בכלכלת־הבית נאכלו פירות־שדה במחיר של 306 מארק ופרודוקטים בהמיים (מזה 700 ליטר חלב ושני חזירים מפוטמים במשקל של ששה ככרים) במחיר של 328,40 מארק. מחוץ למשק של עצמו עבד הביתן 180 יום ב„חצר" הסמיכה בשכר־שעה של 25 ושל 30 פפניג והשתכר על־ידי זה במשך השנה 440 מארק. שטח של 4,12 הקטאר „אדמת־ערבה" (Heideland), שנקנתה על־ידו, עבר בשנת 1908 וקבל בשנת 1909 את הקציר הראשון שלה. הרֶוַח הבינוני של המשפחה בעד יום־עבודה נורמאלי של גבר ע"ה בשנית 1908–1909 בעבודה שבשכר 2,50 מארק ובמשק־המשפחה – 5,05 מארק. העבודה בנחלה הקטנה העצמית נתנה, איפוא, רֶוַח כמעט כפלים מן העבודה בנחלה גדולה של אחרים. מאחר שהביתן שלנו היה אחד מן הזריזים והשתמש בכל הזדמנות שבאה לידו כדי להוסיף על

---

1) ה„קומפטנציה של העדה"—החוק המקלנבורגי מחייב את העדות להחכיר מאדמתן למתישבים, הרוכשים להם שטח של עשרים אר ובונים עליו בית, פי־שנים עד פי־שמונה באדמת חרישה או אחו בדמי־חכירה מועטים.

קרקעו ע"י קניה או חכירה והודות למשפחתו הגדולה (שלשה בנים ושלש בנות) לא היה זקוק לפועלים בשכר, גדל רכושו בשנות 1895—1909 בסך 15,119 מארק או, בחשבון שנתי בינוני, בסך 1080 מארק[1]. מעניינות מאד ונכונות לגמרי הן השקפותיו המדיניות־הקרקעיות של אכר־פועל מוצלח זה. פון ווינקשטרן מספר: „הרבה פעמים התחיל הביתן לבאר מעצמו, מה הם הערכים הנוצרים ע"י הרכוש הקרקעי הקטן בהשוואה אל הגדול. הוא חושב, שכמה וכמה אנשים היו יכולים לשבת עוד בכפרים אילו היו נוצרים „מקומות" קטנים, ובלבד שיהיו עתה חבלי־הקרקע יותר גדולים ממה שהיו קודם. על־ידי כן ודאי ישיגו בעלי־האחוזות פועלים במספר יותר מרובה, כי ביתנים הרבה יעבדו בחפץ־לב עבודת־שכיר אף אם יש להם כבר משק עצמי גדול, כמוהו, למשל. אמנם הוא אומר לפעמים אל עצמו, שיש ימים, שהוא סובל נזק כשהוא עובד בשכר אצל אחרים בשעה שבמשק שלו ממתינות לו עבודות הדורשות מהירות... בשביל זה עצמו צריך להושיב ביתנים הרבה כאלה, שהרי אלה יוצרים ושואפים באופן אחר לגמרי משכירי־היום. ומה מרובות ההכנסות של מס שתצאנה מזה לממשלה... אשת הביתן ספרה בגלוי־לב: היו לי מאה שקלים, לבעלי היו חזיר וזוג של גרבים. כך נשאנו זה לזו ואף־על־פי־כן הצלחנו"[2].

מכל הדוגמאות המובאות בספר החשוב, שאנו עסוקים בו, נתבררו לנו מהותה ותנאיה של התישבות זו. הפרחתו הכלכלית והתחזקותו של הישוב הכפרי (ויצירתו של ישוב כזה במקום שאינו) גם התרבותן והזלתן של תוצאות־האכרות דורשות בהכרח, שיתישב מספר גדול כמה שאפשר של פועלים קרקעיים מחוסרי־קרקע בתור אכרים־קטנים או, אם דבר זה אי־אפשר הוא מחמת חסכונות בלתי־מספיקים או מחירי־קרקע גבוהים ביותר, בתור ביתנים. התנאי היסודי להצלחתו של ישוב־פועלים כזה הוא שטח קרקעי לא־קטן ולא־יקר ביותר, לפחות שני הקטאר, במקום אחד ובתור קנין־פרטי, באופן שבלי קושי גדול ביותר יהיה בידי האכר־הפועל להרחיב את גבולו עד לאותה מדה, שמתאמת לגבול כח העבודה העצמית שלו[3]. מלבד

---

1) גם הביתנים האחרים, שעלו למדרגת אכרים־קטנים, מצליחים הרבה. על סבת הצלחתם של הביתנים שבכפרו מודיע הביתן נומר 8 כדברים האלה: „לפני שלשים שנה היתה עשית־המטאטאים הריוח הצדדי העיקרי של הביתנים, וקראו להם עושי־המטאטאים מס.—דבר זה נשתנה לגמרי. כמעט כל הביתנים הם אמידים ומתקדמים בלי הפסק מזמן שהיתה להם ההזדמנות לחכור אדמה מחוכרי־מורשה ולקנות אדמת־ערבה ממגרש־העיר, שהם מעבדים אותה לראשונה".—הביתן נו. 9, המשתכר בעד יום־עבודה נורמאלי במשק־המשפחה שלו 5,57 מארק, אבל בעבודת שכר רק 3,11 מארק, אינו שבע־רצון כלל וכלל משכר־היום שלו ובעתיד רוצה הוא ללכת ולעבוד עבודת־שכיר רק כשיוכל להשתכר 4—5 מארק ליום. בזה מתגלה פעולת העלאת־השכר, שגורמים לה רכושים קרקעיים קטנים של השכירים.

2) פון ווינקשטרן בספרו הנזכר, כרך ב', עמ' 132 ואילך.

3) למסקנה דומה לזו בא גם הפוליטיקון־האגרארי המקלנבורגי המפורסם, חוכר־האחוזות זימאן־ברזין (Seemann-Breesen) במאמרו: „שאלת גודל הרכוש הקרקעי בהתישבות" בהקובץ Landarbeit und Kleinbesitz הנזכר, עמ' 245 ואילך: „פועל כפרי, הרוצה לנהל כלכלה ביתית כפרית ולברוא בעצמו בזול את צרכי־האוכל בהלב, חמאה, שומן, בשר, ביצים, לחם, פירות, ירקות ותפוחי־אדמה בשביל משפחתו וגם לפעמים להוציא מזה לשוק, אינו יכול

זה צריכים לחשוב לתנאי־קיום עיקריים של ישוב פועלים קרקעיים: א) קרבתו אל ישוב קרקעי מפותח, במקום שיש בכל זמן אפשרות של עבודה בשכר אצל אחד או רבים, וכמו־כן קרבת בית־ספר וחיי־צבור מסודרים, ב) פקוח נמרץ מצד המוסדים הכלליים או הסתדרות הפועלים, שלא ישתעבד הפועל בעל־הקרקע לבעלי האחוזות הגדולות נותני־העבודה ביחוד ע"י כתבי־חוזה, שמגבילים את חירות־העבודה שלו ועל־ידי זה – גם את חירותו האישית בכלל.

אחרי כל האמור בזה אין עוד שום צורך להרבות דברים על התועלת, שמביאה התישבות זו לפועל הקרקעי. די יהיה לכלול תועלת זו בשני דברים עיקריים: דירה טובה, קבועה ובטוחה ורוב צרכי־אוכל־נפש. מי שיודע את צרת־הדירות בכפר ואת עניו של הפועל הקרקעי במקצוע זה, ידע להעריך דבר זה כראוי. הדירה – זה הצורך הקבוע והמתמיד של האדם, – היא זו שעושה את הפועל הקרקעי לעבד נרצע לבעל האחוזה הגדולה, ביחוד אם הפועל הוא בעל־משפחה. בנידון זה שוים פועלים חפשיים לפועלים קבועים של האחוזות, שהם קשורים אליה על־פי חוזה ומקבלים חלק משכרם בפירות. להיות „בעל־בית" לעצמו ולגדל תפוחי־אדמה ושאר פירות־שדה על הקרקע העצמי בקרבת הדירה – זהו ראש־חפצם של כל הפיעלים הקרקעיים. בנוגע לספוק צרכי־האוכל של משפחת הפועל ע"י הפרודוקציה העצמית מראה לנו הדוגמה הראשונה, שהובאה מספרו של הד"ר ווינקשטרן, באופן ברור, שגם בגבולים מצומצמים מאד ובתנאים בלתי־ניחים ביותר מפרנסת פרודוקציה זו את בעליה בחלק היותר גדול של הכלכלה הביתית. למותר הוא להגיד, שבתנאים נוחים מתפתחת הביתניה יותר ויותר ובמרוצת־הזמן היא מגעת למדרגה של אכרות קטנה, שמפרנסת את בעליה בלי שום עבודה זרה. כך היא דרכה של התפתחות כלכלית זו: הפועל־השכיר שואף למצב של ביתן, והביתן – אדיר חפצו לנער את חצנו מן ה„עבודה הזרה" ולהיות לאכר־קטן, שעובד רק אצל עצמו ובשביל עצמו [1].

להתהיל כלום בעשרים אר (מאה מטר מרובע). ולפיכך כבר הגיעה השעה שלא ליסד נחלאות נסיות כאלו בתנאים רגילים אלא במקרים יוצאים מן הכלל, אבל שלא להמעיט בדרך כלל משני הקטאר אדמה... מי שיש לו רק עשרים אר אינו איש־אדמה, הוא מוכרה לקנות כמעט את כל צרכי־החיים במזומנים... ולזה לא יספיק השכר המזומן.

[1]) עוד דברים אחדים בענין זה. אף במקום שהתישבות־הפועלים נעשתה על הצד היותר טוב ובתנאים נוחים מאד, כמו במקלנבורג, במקום שחוק מיוחד מחייב את העדות לתת מאדמתן להמתישב, הרוכש לו שטח קרקעי של 20 אר ובונה עליו את ביתו, פי שנים עד פי שמונה כאדמת חרישה או אחו בדמי־חכירה נמוכים („הקומפטנציה של העדה"), —אף שם אין המצב משביע רצון את הפועלים הקרקעיים: הם דורשים תמיד יותר אדמה, ובמקום אחד, והכל בתור קנין פרטי, והנהגת־הדוטינות במקלנבורג מוכרחת למלא את רצונם בנוגע לדרישה זו. בשנים האחרונות סרה מן הפרינציפיון שלה ליסד ביתניות של לא יותר מן 20 אר והתחילה לעסוק גם במכירת שטחי־אדמה עד לעשרה הקטאר. —להפסיכולוגיה של השאיפות הללו מצד הפועלים הקרקעיים המקלנבורגיים כותב פנש־ביטצוב (Fensch-Bützow) במאמרו: „Die Bedeutung der meklenburgischen Büdnereien" (בקובץ Landarbeit und Kleinbesitz, Rostock, 1908, SS. 295 ff.): „לא הגעגועים על קרקע עצמו בלבד הם המניעים את הפועל להתישב. בודאי יש לו געגועים על קרקע עצמו, אבל רק על קרקע שהוא יכול להתקדם על ידו באותה מדה, שבזמן מן הזמנים לא יהא זקוק

מה שלא יעשו הזמן והשכל עושה ההכרח. שאיפה זו של התישבות הפועלים הקרקעיים יצאה באשכנז – במקום שהצליחה ביותר ותוצאותיה הן מופתיות – לא מחוגי הפועלים, ה„מחותנים" היותר קרובים, אלא מאלה של בעלי האחוזות הגדולות ושל הממשלה הנשמעת להם, שהתחילו לעסוק בדבר מתוך בקשת תועלת עצמיה טהור המכל פניה של תקונים סוציאליים ומכל משהו של אידיאליות. התישבות זו היתה צריכה להיות מהחילתה תרופה בדוקה ומנוסה נגד אותה המחלה החברותית־הכלכלית הקשה של ה„בריחה מן הכפר", שאת מכאוביה הראשונים הרגישו קודם־כל בעלי האחוזות הגדולות, שלא מצאו פועלים בארץ והוכרחו להביא אותם ממרחק. אבל אם בעלי־האחוזות פתחו כחודה של מחט – באו המוני הפועלים הקרקעיים, שעוד לא היה סִפֵּק בידם להחליף את ריח־השדה באויר־העופרת של בית־החרושת, ופתחו כפתחו של אולם. בלי הסיוע והזרוז היותר קלים מצדה של ההסתדרות והמפלגה הרשמית, ואפילו למרות התנגדותה המתמדת ואזהרותיה התכופות, נמשכו הפועלים הקרקעיים יותר ויותר אחר שאיפה זו, ורבים הם שהשתדלו ומשתדלים בכל כחם לרכוש חבל־אדמה קטן ולהיות ל„ביתנים" אחרי שנוכחו, שזהו המוצא היחיד ממצב השעבוד והעוני, שבו נמצא הפועל־השכיר כל ימיו. בעמל־נפש ויגיעת־בשר לאין קץ הם חוסכים את פרוטותיהם הדלות ומצרפים איתן במשך שנים לסכום צנוע, לשם דמי־קדימה בשביל הקרקע הנרכש. ותקוותיהם אינן נכזבות. הפועלים הקרקעיים בעלי־הקרקע הם עתה המאושרים שבמעמד שלהם; דבר זה הוא מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה. העתונים של המקצוע מלאים וממולאים קורספונדנציות והרצאות, שבהן מצויר מצבם הטוב של הביתנים האלה בצבעים בהירים ובדברים נלהבים, בנגוד לזה של הפועלים־השכירים מחוסרי־הקרקע. וסופר אחד, שמתאר מחדש את תנאי־חייהם של

עוד לעבודה בשכר. העבודה בשכר היתה לו רק אמצעי להמטרה—להפטר ממנה בעתיד. להשגת מטרה זו הביתניות ביחד עם הקומפטנציה של העדה קטנות הן יותר מדי. ולפיכך „הנטיה להתישב בתור ב י ת ן אינה שלטת ובעלת אופי כללי כלל וכלל". ולעומת זה הנחלה היותר גדולה (Büdnerei) היא קנין נכסף למשפחות־פועלים".—בהתאמה לזה כותב „אובר־פורסמייסטר" פוֹן־אֶרטצן־גלבנזאנדה במאמרו: "Die Becshaffung von Ansiedlern" בקובץ הנזכר (Berlin, 1910, S. 236 ff.): „הדרישה אחר נחלאות יותר גדולות היא עתה ביחס יותר גדולה מן הדרישה אחר ביתניות... חושב אני, שהפועל, שהשתכר לעצמו מה, מבקש לו בשורה ראשונה נחלה י ו ת ר גדולה... לעת־עתה אין הביתניה מתבקשת ע"י הפועל הקרקעי במדה שהיא מתבקשת ע"י בעל־המלאכה, ביהוד הנגר, הגודר, העוסקים במסחר ובתעשיה, הפקידים הקטנים, פקידי מסלת־הברזל והפוסטה ובעלי־הרינטה... רבים מן הפועלים יהיו נוטים לרכישת נחלה יותר גדולה באמצעים מועטים לערך יותר מלביתניה, מפני שהם מביאים בחשבון, שכחות־העבודה של המשפחה יביאו תועלת בנחלה יותר גדולה יותר מבביתניה. כאן אנו רואים את הסבה, מפני־מה הביתניות עם ההזדמנות הבטוחה של חכירת אדמת־חרישה נוחות להמכר יותר מאלו, שאין להן מעלה זו. במקרה זה מתגדלת הביתניה ומגעת למדרגת נחלה קטנה עם כל מעלותיה ויתרונותיה בנוגע לתנאי־הקיום."—בדומה לזה מודיעה גם ה— "Ostpreussische Landgesellschaft" בדו"ח השנתי האחרון שלה בנוגע להפועלים הקרקעיים שבפרוסיה המזרחית. אנו קוראים בין שאר הדברים: „האנשים הקטנים, הרוכשים להם קרקע בכפרים, נוטים בכלל לבחור בשטח שיש לו ערך בתור משק־חרישה עומד ברשות עצמו והוא נותן לבעליו את כל צרכי הפרנסה, בלי שיהיו צריכים לעבוד אצל אחרים. השאיפה הקבועה

הפועלים הקרקעיים בשליזיה, מביע את תקותו, שהתישבות־הפועלים תכונן את „אשרו והתפתחותו הבטוחה של מעמד־פועלים שלם" [1].

כשאנו עוברים מהתיחסותם של בעלי־האחוזות, של הממשלה ושל הפועלים הקרקעיים להתישבות חדשה זו אל התיחסותן של ההסתדרויות והמפלגות הרשמיות של הפועלים, צריכים אנו להבדיל בין שלש שיטות שונות או שלשה מהלכים שונים. בשיטה ראשונה אוחזת הסוציאַל־דימוקראטיה האשכנזית, באת־כחה של שיטה שניה היא ביחוד הסוציאַל־דימוקראַטיה ההולאנדית, והשלישית היא נחלת המפלגות הסוציאליסטיות בדאַנימאַרק, שווידיה ונורוויגיה.

על הסוציאל־דימוקראַטיה אפשר להמליץ מה שהמליץ סופר אחד על היהודים: לכל ארץ יש אותו סוציאַליסמוס, שהיא ראויה לו. במדינה ליבּיראַלית גם הסוציאל־דימוקראַטיה היא ליבּיראלית, ובמדינה של ריאַקציה גם הסוציאַל־דימוקראַטיה היא ריאקציונית ואדוקה. הריאקציה מימין רוצה לאסור את ההוה בכבלי־העבר; זו שמשמאל מקריבה את אושר־חייהם של רבים בהוה על מזבחו של העתיד. האירתודוכסיה המאַרקסיסטית, השולטת עתה באשכנז, דוחה בשתי ידים כל תקונים חברותיים וכלכליים בהוה, שיש בהם כדי להיטיב את מצבם של החלשים והנחשלים שבחברה האנושית. מפני־מה? — מפני שהטבת תנאי־החיים של בני המעמדים החלשים מסיחה את הדעת מ„מדינת־העתיד" ועושה את ה„תיאוריה של ההתדלדלות" המפורסמת, הבריח־התיכון של האוטופּיה המאַרקסיסטית, פלסתר. לפי ה„דוגמה" המרכזית, שהונחה ביסודו של ה„סוציאַליסמס המדעי" של מאַרקס בנגוד (לפי דעתו) לזה של בעלי־האוטופיות, צריך הרכוש להתרכז יותר ויותר בידי יחידים, בשעה שההמונים צריכים להתדלדל יותר ויותר; ואז, בדור שכולו דלות, תבוא הגאולה מאליה, בתוקף חוק־ההתפתחות. אבל מה טעם להתדלדלות זו של ההמונים אם אנו רואים לא רק את שכר־העבודה הולך ומתרבה באופן מתמיד ובלתי־פוסק, אלא גם את הפועלים עצמם שואפים יותר ויותר להשתחרר מן האפיטרופסות של הרכוש והם נעשים אדונים לעצמם על־ידי העבידה הקואופיראַטיבית במקצוע־האינדוסטריה וההתישבות הקטנה במקצוע המשק־הקרקעי? — התפתחות כלכלית זו עצמה,

---

היא להסוך סכום שיתן אפשרות לקנות מקומות יותר גדולים. — כשאנו באים לתת מקומות קטנים, גם בישוב מעורב (ז. א. יצירת משקי אכרים ופועלים בבת אחת), טוענים נגדנו, שהמקומות הם קטנים יותר מדאי יהבנין נמצא ביהם בלתי־מתאים לגמרי לערך התועלת של הקרקע. כדי להמעיט יחס בלתי־מתאים זה ולהרבות את הכנסות הקרקע משתדלים הפועלים שהתישבו בכל כחם לחכור עוד חבל־אדמה קטן. בדבר זה אינם נסוגים אחור משום הוצאות. היו מקרים, שבעלי־ה„מקומות" האלה שלמו בעד קרקע בינוני, שקבלו מן העדות (הקומפטנציה של העדות אינה נוהגת בפרוסיה), 30 עד 35 מאַרק דמי חכירה שנתית בעד כל מורגן. ובכן אנו מאמינים, שהמדה המאקסימאלית של 1,5 הקטאר היא מועטת ביותר ושהרבה יותר נקל יהיה להושיב את המקומות הקטנים אם יעלו את הגבול הקיצוני עד 2,5 הקטאר לערך. הצעה בענין זה ערכנו אל המיניסטר לעבודת־האדמה. הוא השיב, שחושבים עתה בדבר שנוי כללי של עיקרי התישבות־הפועלים וביחד עם זה ידונו גם בשאלה זו" (עיין הדוה"ח של החברה הנזכרת מן 1 אפריל 1910 עד 31 למרץ 1911, קיניגסברג, 1911, עמ' 12 ואילך).

1) עיין: Rawitscher, Die Landarbeiterfrage in Deutsch-Schlesien (Berlin 1911), S. 93.

שבשמה נבא מארקס, באה ומטפחת על פניו. ה„חפשים־בדעות" בין הסוציאליסטים ביחוד ה„ריוויזיוניסטים", כבר הגיעו לידי הכרה זו — והשליכו „סבל־ירושה" דוגמתי זה אחרי גום. אבל באשכנז מושלת האורתודוכסיה המארקסיסטית המאמינה, שיותר קרוב שיחלפו שמים וארץ משתתבטל אות אחת מתורתו של מארקס. נביאה הנאמן של תורה זו הוא עתה קארל קויטסקי, האפיפיור, של המפלגה הסוציאליסטית באשכנז. בעל־תריסין זה, שאין דבר נעלם ממנו ונסתר מנגד עיניו, נטל עליו זה עשרות בשנים את התפקיד הבלתי־קל ביותר להמציא עלי־תאנה מדעיים לאוהה ההתנגדות הדוגמתית לכל תקונים סוציאליים בהוה, שהיא שלטת בחוגי המפלגה הרשמית, לכל הפחות בעיון. אבל, אם ל„מלחמות־השכר" ולשאר הדרישות והשאיפות, שיש בהן מן התועלת הגלויה ומצורך־השעה בשביל הפועלים, אין גם המארקסיסמוס הקיצוני יכול להתנגד, ולא עוד אלא שהוא מוכרח להשתתף בהן, — מוצא הוא מקום להתגדר בו באותם המקצועות של עבודת־ההוה, שתועלתם הבלתי־אמצעית והכרחיותם הגמורה אינן גלויות כל־כך לעין. המארקסיסטים הקיצוניים נלחמים בכל מאמצי־כחם בכל נסיון של שחרור־הפועל והעֲמָדָתו ברשות־עצמו על יסודות החירות והבטחון הכלליים; ומובן מאליו, שגם ההתישבות של פועלים קרקעיים מוצאת בהם את מתנגדיה היותר נלהבים — והיחידים. הפקחים שבין ה„אגראר־מארקסיסטים" האלה הולכים סחור־סחור ומשתדלים לבסס את התנגדותם להתישבות הפועלים הקרקעיים בנמוקים „אוביקטיביים" אלו: א) חלוקת אחוזה גדולה לחלקים קטנים דומה לשבירת־מכונות; אין ביד המשק הקטן להרבות את הפרודוקטיביות[1]; ב) הביתן מתקיים קיום עלוב ומשועבד; התישבות הפועלים הקרקעיים הברא שוב מעמד של „נעבדים לשדה" (glaebae adscripti) של בעלי־משמעת. — בנוגע להנמוק הראשון כבר ראינו בהמשך המאמר, שהוא מוכחש מן המציאות מכמה פנים, ובנוגע להנמוק השני הרי ראינו גם־כן, שהוא מופרז ובלתי־מכריע. — אבל באמת אין הנמוקים האלה אלא כסות־עינים. בעלי־העיון המארקסיסטיים מתנגדים להתישבות הפועלים הקרקעיים לא מטעמים מעשיים וענייניים, אלא מטעמים דוגמתיים ומפלגותיים. הפועל המתישב נעשה לבעל־רכוש, ו„רכוש" — זוהי מלה נוראה, שאין ה„אביונים" המודרניים האלה (על דרך המליצה, כמובן: ראשי־הסוציאלדימוקראטיה בהוה הם מיליונרים) יכולים לעמוד בפניה גם במקום שהיא מסמנת רק חבל־אדמה קטן, שמפרנס למחצה את בעליו העובדים אותו בזעת־אפיהם. חוץ מזה אין התישבות זו עולה יפה לה„מפלגה". טובת התעמולה המפלגותית דורשת, שהפועל לא יהיה שבע־רצון בחייו בכל האפשר. הנסיון הוכיח, שביחד עם ההתישבות על הקרקע „מתישבת" גם דעתו של הפועל הקרקעי ואין אזנו קשבת עוד בשביל כל אותן המלות היפות, שהאגיטאטורים הרשמיים נושאים אותן על לשונם כשהם באים אל הכפרים. לא הרי איש־האדמה כהרי „האורח־הפורח" האינדוסטריאלי או גם הקרקעי. „גם אצל השכבה היותר נמוכה של בעלי משק קרקעי עומדים ברשות עצמם, אלה שצריכים לבקש חלק מהכנסתם בעבודה אצל אחרים —

---

1) עיין „השלח", הכרך הנוכחי, החוברת הקודמת (למעלה, עמ' 424, הערה 2).

כותב ה„חבר" פריץ פאאַס, עורך ה—„Landarbeiterzeitung", — יורד האינטרס הפרוליטארי לגמרי, כשהדבר נוגע להרכוש העצמי"; ולפיכך הוא מזהיר מפני ה„פאַנאַטיסמוס הרכושי" („Besitzfanatismus") מ„נקודת־המבט הערומה של אינטרסי־הפרודוצנט", שיש להביתנים 1). „חבר" שני, הד"ר ג ר ו מ אַ ך, מארקסיסט אדוק מבני־סיעתו של קויטסקי, מטיל על הסוציאלדימוקראטיה האשכנזית את ההובה „לגרש את הרוח הרעה של הרכוש" מן הפועלים הקרקעיים והאכרים הקטנים, אף־על־פי שהוא מוכרח להודות בעצמו, שבפרוסיה המערבית מולדתו מצטיינים הפועלים בעלי־הקרקע במצבם הכלכלי הטוב, בעוד שמצבם של אלה שאין להם קרקע הולך ומשתנה לרע מיום ליום 2). מעניין הוא גם הדבר, שהחבר פריץ פאאַס הנזכר מדפיס בעתונו—ואף באותו גליון עצמו!—מ א מ ר י ם ר א ש י י ם נ ג ד ההתישבות, ו ק ו ר ס פ ו נ ד נ צ י ו ת ממקום־המעשה, שמדברות בשבחה ובהצלחתה של התישבות זו! — כל־כך גדולה הערבוביה של המושגים במקצוע זה בתוך המפלגה הסוציאלדימוקראטית באשכנז. לא יפלא, איפוא, אם גם בבתי־הנבחרים באשכנז יש שנואם סוציאליסטי אחד מביע בענין זה דעות הפוכות מאלו שהביע נואם אחר מבני־סיעתו רגעים אחדים קודם לכן מעל אותה במה עצמה — לנחת־רוחם ולהנאתם של השומעים מן המפלגות האחרות ולתמהונם של רבים מן הסוציאליסטים שב„מחנה". אבל הפועלים הקרקעיים עצמם אינם שמים לב כלל להשקפותיה של ההסתדרות הרשמית ולחקירותיהם של בעלי־העיון המובהקים, והם נשמעים להכרח הכלכלי ולתועלת הכלכלית ושואפים בכל כחם לרכוש להם בתנאים אלו או הללו שטח קרקעי קטן וליסד עליו משק עצמי ביגיע־כפיהם. על־ידי כן הולך ומתהוה נגוד עמוק בין שאיפותיו וצרכיו הכלכליים של הפועל ב ה ו ה ושאיפותיה ופעולתה של ההסתדרות

---

1) עיין מאמרו של פ א אַ ס: „האגיטאציה בין הפועלים הקרקעיים" בירחון „Neue Zeit" היוצא ע"י ק ו י ט ס ק י, 1910—1911, כרך שני, עמ' 673 ואילך. יש לדעת, שמסבה זו עצמה, כלומר, מחמת אבוד האינטרס הפרולי־טאריוהרוח הפרוליטארי, מתנגד הסוציאַליסמוס הרשמי גם לאגודות הקואופיראטיביות, ביחוד לאלו של הפרודוקציה והקרידיט, שהוא רואה בהן רק „התבורג'ואזיות" של מפלגת־הפועלים. פראזות רגילות הן בעתונות ובספרות הסוציאליסטיות בצרפת, במקום לידתה ופריחתה של הקואופיראטיבה: „La Coopèration n'est qu'une institution bourgeoise destinèe á capter la classe ouvriére par l'appât d'avantages matèriels, et à lui inculquer le goût de l'épargne et de la proporièlè... Le Socialisme persiste á les (sociètès de product. et de crèd.) considèrer comme des institutions qui ne peuvent servir qu'à e m b o u r g e o i s er la classe ouvriére" (הקואופיראציה היא אך מוסד בורגני מיועד לשבות שבי את מפלגת הפועלים ע"י הממשך [при-манка, Köder] של יתרונות חמריים ולהכנים לתוכה את תשוקת החסכון והקנין הפרטי... הסוציאליסמוס מוסיף לראות בהן [בחברות לפרודוקציה וקרידיט] רק מוסדים, שיכולים לשמש אך להתבורגוניותה של מפלגת הפועלים). ואמנם, התנגדות זו אל אגודות הפרודוקציה הקואופיראטיבית אינה בלתי־מיוסדת. הרבה מן האגודות האלה, כשהן עושות עסקים מוצלחים והדרישה על סחורתן מתרבה, נ ס ג ר ו ת כלפי חוץ ומשתמשות בעצמן בפועלים זרים, באופן ששמן אינו הולם אותן כלל מכאן ואילך. הדברים הגיעו לידי כך, שהממשלה הצרפתית מעבדת עתה הצעת־חוק מיוחדת נגד „אגודות קואופיראטיביות" כאלו.

2) עיין מאמרו: „Landflucht und Leutenot" בה—„Neue Zeit", 1910—1911, כרך ב', עמ' 779 וגם 864.

הסוציאליסטית. הסתדרות זו אינה עוד עתה באת־כחם של המוני הפועלים, צרכיהם וחפציהם הכלכליים. מתנגדיה של הסוציאל־דימוקראטיה באשכנז טוענים בצדק, ש„הסתדרות־הפועלים" היא עתה לא כלכלית, כמו שאומר השם, אלא מדינית.

השיטה השניה שהזכרנו רוצה לעשות פשרה בין תאותו של הפיעל לקרקע ובין ה„דוגמה" המארקסיסטית. התאוה למשק־קרקעי עצמי צריכה להמלא, אבל הפועלים יהיו – לא בעלי־רכוש קרקעיים קטנים, אלא חוכרים קטנים. מפני־מה? – הטעם הוא פשוט בתכלית הפשטות ונותן כבוד לפקחותם המעשית ולזהירותם הנפלאה של אלה שהגו אותו לראשונה: כדי שלעתיד־לבוא, כשיבואו לחלק את הקרקע חלק כחלק, – לא יהיו הפועלים הקרקעיים האלה מתנגדים לחלוקה זו, שתהא נעשית בוודאי גם על חשבונם! כפתור ופרח! – אבל כדי למנוע בעד הנצול האפשרי של החוכרים הקטנים מצד בעלי הקַנטה הקרקעית צריך להטיל חובה על העדות למסור מקרקעותיהן שטחים ידועים להפועלים–ובדמי־חכירה מועטים ובתנאים שיצילו את הפועלים מכל „עבדות קרקעית" לעתיד לבוא. על נקודת־מבט זו עומד עתה הרוב של הסוציאל־דימוקראטיה ההולאַנדית[1]. מעניין הדבר, שדרישה זו בנוגע אל העדות נהגשמה כבר במקלנבורג על הצד היותר טוב.

מהתאבנותם הדוגמתית של האשכנזים ופשרנותם של ההולאַנדים אנו עוברים אל המהלך השלישי ביחס אל התישבות הפועלים הקרקעיים, שהוא ניכר לעת־עתה רק במפלגות הסוציאליסטיות שבארצות הסקאַנדינאביות: דאַנימאַרק, שוודיה ונורוויגיה. בארצות אלו, במקום שהכל הוא מופתי, אף הסוציאַל־דימוקראַטיה היא מופתית. המפלגות הסוציאליסטיות בדאַנימארק, בשוודיה ובנורוויגיה מצאו בשאלת התישבות הפועלים הקרקעיים מתחלתה השיבות שאינה נופלת מזו של שאלת השכר. פעולתן המדינית־הקרקעית מצטמצמת בעיקרה בסיוע נמרץ ליצירת רכושים קרקעיים קטנים ובתמיכת הפועלים הקרקעיים בשאיפותיהם להתישב בתור אכרים בעלי משק־משפחתי על אחוזת־קרקע מספקת[2]. הפעולה במקצוע זה היא בארצות הנזכרות, במקום שמשתתפות בה בזרירות יתרה הממשלה, הסתדרות־הפועלים ואגודות־העבודה, חשובה מאד; אבל, לצערי, לא עלה בידי להשיג ידיעות מפורטות מעיקרי־העבודה, גבוליה ותוצאותיה. ואולם כבר הזכרתי בהמשך המאמר, שעל־פי התנאים הנוחים מאד בשביל המתישב עומדת דאַנימארק בשורה הראשונה של המדינות העוסקות בהתישבות הפועלים הקרקעיים.

לא למותר הוא להעיר בנוגע לשיטת־החכירה, שהסוציאל־דימוקראטיה בהולאַנד מבכרת אותה–מטעמים דוגמתיים, כאמור – על־פני שיטת הרכוש העצמי,

---

1) עיין מאמרו של הסוציאליסט שפיקמאן: „הפרובלימה של הפועלים הקרקעיים ובעלי־הרכוש הקרקעיים הקטנים בהולאנדיה" בירחון „Sozialistische Monatshefte" של הד"ר בלוך, 1911, כרך ג', עמ' 1397 ואילך.

2) עיין המאמרים: „המופת הדאני" לארטור שולץ ו„הבחירות הנורוויגיות והיוצא מהן בשביל הסוציאלדימוקראטיה" לבריגגן בירחון הנזכר, 1909, כרך ג', עמ' 1350 וגם 1528 ואילך.

שגם הסוציאליסטים המתונים באשכנז, המצדדים בזכותה של התישבות־הפועלים, מחליטים פה אחד, ששיטה זו יכולה לעלות יפה ולהביא לידי תוצאות משביעות־רצון רק בארצות, שבהן שיטת־החכירה נהוגה ומקובלת מימים קדמונים, כמו באנגליה והמדינות הקונטיננטאליות המערביות, אבל לא באשכנז, במקום שנסיונות מרובים הוכיחו לאין־ספק את יתרונו הגדול של הרכוש הקרקעי הקטן על הקרקע הנלקח בחכירה. את סוד הצלחתה המרובה של עבידת־התישבות זו באשכנז צריך לראות במה שנבנתה מתחילתה על בסיס אינדיווידואלי ועל הרגש העצמי והאחריות העצמית. בעל־הרכוש הקרקעי הקטן שואף ופועל באופן שונה לגמרי מן החוכר הקרקעי הקטן. —

ההרצאה לא תהיה שלמה אם לא נציין בזה גם את העובדה, שאף אגודות־העבודה ואגודות־הפועלים הקרקעיות באונגאריה ובאיטאליה, שעמדו עד עתה מנגד לכל עבודה ישובית וכל פעולתן הצטמצמה רק במקצוע העלאת־השכר, התחילו עתה להתיחס בתשומת־לב מרובה להתישבות־הפועלים ולעסוק בדבר בזריזות יתרה ובתוצאות טובות גם לפועלים, גם למפלגה[1].

מטרת המאמר הזה היתה להעיר את ראשי המיסדים הישוביים הלאומיים שלנו: הקרן־הלאומית, ה„חברה להכשרת הישוב" ולא לאחרונה הועד האודיסאי, — על עבודה ישובית זו. כמובן, נגעתי רק בכלליה של שיטת־התישבות חדשה זו עד כמה שהם מתגלים לנו מתוך הנסיונות והפעולות, השאיפות והעובדות במקצוע זה. הפרטים הם דברים, שאינם נלמדים ב„גזרה שוה", אלא נקבעים ונבררים במקום־המעשה בהתאמה להתנאים הפנימיים והחיצוניים המיוחדים.

דבר אחד אני רוצה להוסיף: התישבות פועלים קרקעיים הוא עתה המקצוע היחידי של העבודה הישובית, שהמוסדים הלאומיים שלנו יכולים וצריכים לעסוק בו בהתאמה גמורה לאמצעים ולמטרה. לאמצעים כיצד? — הון הקרן הלאומית, שרק היא באה בחשבון לעת־עתה בנוגע לעבודה ישובית רצינה וחשובה, עולה על־פי החשבון האחרון לסך 3,000,000 מארק. כל מי שיש לו מושג ברור מעבודה ישובית יודע, שבסכום כזה אין לחולל גדולות ונפלאות גם במקצוע ההתישבות הפעוטה. הסכום, שהקרן הלאומית יכולה להשקיע בעבודה ישובית על־פי תקנותיה, 3/4 מן ההון המזומן, נשקע כבר בארץ־ישראל; כך מבטיחני, לכל־הפחות, הד"ר בודנהיימר, נשיא־הדירקטוריון של הקרן־הלאומית. במה? — פעולתה של הקרן הלאומית במקצוע התרבות והקרידיט לבנין בתים בערים, שבחשיבותה אין שום איש מטיל ספק, אינה מעניינת אותנו כאן. העבודה הישובית הקרקעית שלה נצטמצמה עד עתה ברכישת שטחי־אדמה גדולים, שמסרה אותם לה„חברה להכשרת הישוב" (P. L. D. G.) לשם הכשרה, „פארצילאציה" ומכירה לבעלי־רכוש, הרוצים לרכוש להם אחוזה בארץ ישראל לשם מצוה לאומית או גם לשם התישבות. כבר אפשר לומר בבטחה, שהנסיון

---

1) עיין פאליארי (Pagliari): „Die wirtschaftlichen Klassenorganisationen des italienischen Proletariats" בירחון הנזכר, 1907, כרך א', עמ' 473 ואילך.

הוכיח, שאין לתלות תקוות מרובות בעבודת הכנה והכשרה זו בשביל התרחבותו התקדמותו של הישוב הקרקעי העברי בא״י. בעלי־הרכוש העבריים בוששים לבוא אל הארץ. העם העברי הוא בגלות, השכינה העברית היא בגלות, אבל הרכוש העברי — הוא לא טָעַם טַעַם גלות מימיו. ubi bene, ibi patria — זוהי הסיסמה העולמית של הרכוש, שאי־אפשר לו להזדווג אל שאיפות אידיאליות זמניעים אישיים־מוסריים בלי לזייף את עצמו ולאבד את „עצמותו" וכחו. על בעלי־הרכוש שלנו חביבים הרְוָחִים בכל מקום שהם. מה יהיו, איפוא, תוצאותיה של „עבודה ישובית" כזו, שמצטמצמת רק בהכשרתו והכנתו של הקרקע בשביל פלונים אלמונים בעלי־רכוש, שאינם מגלים שום נטיה לעזוב את מסחר־הבינים, האינדוסטריה או הבורסה וללכת לנוע „על העצים" או על המחרֵשה? כמה משפחות של יהודים אמידים נתישבו בארץ בשנים האחרונות על־ידי „עבודה ישובית" זו? — נער יכתבם. עבודת הישוב הקרקעי שבתה כמעט לגמרי בשנים האחרונות. הפועלים, גם אלה שכבר עברו עליהם שנים אחדות של עבודה בארץ, עוזבים את ארץ־ישראל מקוצר־רוח ומאפס תקוה לפרוק את עול השכיר מעל הצואר. בשעה שבעלי־הרכוש, שאליהם מכוונים או, לפחות, היו מכוונים עד עתה מעשיהם של המוסדים הציוניים, אין בדעתם לבוא כלל וכלל. ראשי המוסדות הישוביים שלנו יודעים דבר זה, וידיעה זו מביאתם לאט־לאט לידי ההכרה, שמרכז־הכובד של העבודה הישובית צריכה להשתנות ולהעָתק בעוד מועד מן הרכוש אל העבודה, מבעלי־הרכוש אל הפועלים. אבל במקום לחשוב על התישבות־פועלים שיטתית ומסודרת הסתפקו עד עתה ב„אמצעים ביתיים" ותקונים ארעיים ובלתי־יסודיים, כבנין בתים לפועלים, ואף זה — מפונדים צדדיים. חוץ מזה נעשו פה ושם נסיונות של עבודה קרקעית קואופיראטיבית, שאפשרותה מוטלת בספק. בכל אופן אין הנסיונות המצומצמים והארעיים הללו של עבודה קואופיראטיביה באים בחשבון בשביל התישבות־פועלים קבועה ומסודרת. התישבות זו אינה נעשית ואינה מצליחה אלא על בסיס אינדווידואלי גמור, כמו שראינו. ואמצעיה הפינאנסיים של הקרן־הקיימת, שבשביל ישוב של אכרים אינם יכולים לבוא כלל בחשבון לא רק עתה, אלא גם לאחר שנים, ימצאו בהתישבות של פועלים שדה־עבודה מתאים להם ומתאים להשאיפות והצרכים העיקריים, שמתגלים בשעה זו בשדרות רחבות של חובבי הישוב העברי ובעבודה הישובית בארץ־ישראל.

כי העבודה במקצוע התישבות הפועלים, ורק היא, מתאֶמת ומְקַבֶּלת אל המטרה הלאומית הגדולה, שאליה קולעות כל שאיפותינו ומגמותינו בעבודה הישובית — דבר זה הוא עתה מובן לכל. מרכז לאומי אינו נברא אלא על־ידי ההמונים, ובמדינה אַגרארית לא על הרכושים הקרקעיים יחיו ההמונים האלה, אלא על העבודה הקרקעית. העבודה הזרה מבצרת את מצבם, מגדילה את השפעתם ומאדירה את כחם של ההמונים הזרים. העבודה הבלתי־עברית במושבות העבריות הוא „נגע־הסרטן" של הישוב העברי בארץ־ישראל. תוצאותיו הרעות והמשחיתות של הזווג הבלתי־טבעי בין הרכוש העברי ובין העבודה הערבית מתגלות כבר עתה בחיים הכלכליים והתרבותיים, והן עתידות להתגלות לאחר זמן בכל תָקפן ומוראן. והדבר ברור: התוצאות האלו תהיינה ההפך הגמור ממה

שאנו רוצים ומקוים! – „או צריך לקוות גם להמון כפרי משלנו ולהשתדל ביצירתו בהתאמצות כל הכחות, או – צריך להתיאש גם ממרכז רוחני". כך מחליט הד"ר יוסף קלוזנר[1] על יסיד עובדות גלויות וברורות. על אלטֶרנטיבה נכונה זו צריך רק עוד להוסיף מלים אחרות: „וגם ממרכז כלכלי" – כדי שתהיה שלמה. המרכז הכלכלי כמו שהוא הולך ונברא על־ידי הישוב הרכושי העברי בארץ־ישראל הוא מרכז, שהנקודה התיכונה שלו היא עברית אבל ההקפים הרחבים הם ערביים! בתנאים כאלה לא המרכז משפיע על ההקפים, אלא הוא מושפע מהם. נצניה הראשונים של השפעה זו, שיוצאת מן ההקפים הזרים, מתגלים כבר בחיים התרבותיים בצורה של התקרבות לשונית ונמוסית, בעוד שבחיים הכלכליים הולכת השפעה זו ומגעת למרום־קצה: היסוד העברי המועט והחלש של בעלי־הרכוש הקרקעיים תלוי לגמרי בההמונים הערביים המרובים והתקיפים של העובדים בבית ובשדה והיוצרים את צרכי־האוכל היותר חשובים. פתח־תקוה היא עתה המושבה הערבית היותר גדולה שבארץ־ישראל בשלשת אלפי הערביים שלה, שמוצאים בה את פרנסתם. במושבה זו מוצאים את לחמם גם לערך אלף ושש מאות יהודים.

הוועד האודיסאי היה הראשון, שהכיר בחשיבותה המרכזית של התישבות־הפועלים והתחיל לעסוק בזה באותה ההבנה הישרה והנכונה והאהבה גלוית־העינים, העושות את מעשיו למופתיים בכל מקצוע שהוא עוסק בו. התישבות־הפועלים שב„עין־גנים" היא הנסיון הראשון במקצוע זה, שנעשה על־ידו, וכפי שמודיעים – בהצלחה מרובה. לצערי, לא עלה בידי להשיג ידיעות מפורטות מתנאי־הקיום של הפועלים הקרקעיים העבריים הראשונים האלה שנתישבו[2]. בכל אופן מדבר גם מר אחד־העם על מצבם הטוב של הפועלים־האכרים האלה ומספר, שאחדים מן הביתנים האלה אמרו לו בשמחה גלויה, שהם מקוים להפטר לגמרי מעבודת־שכיר אצל אחרים ולחיות על משקם העצמי[3]. בשמחה זו צריכים להשתתף בכל לב כל חובבי הישוב העברי בארץ־האבות. עם הצלחתם הכלכלית של הביתנים העבריים האלה תתחיל תקופה חדשה בעבודה הישובית בארץ־ישראל.

איני מסופק בדבר, שהנהלת הקרן הקיימת הלאמית, שאִפְשְׁרָה על־ידי „הלוואה" להועד האודיסאי בסכום של 20,000 פראַנק את יְסוד התישבית־

---

1) במאמרו „המון ואומה", „השלח", כרך כ"ו, עמ' 468.

2) לשם הכרת המצב האמתי של הפועלים־המתישבים האלה והתנאים והתוצאות של התישבות זו נצרך מאד לערוך ספרי־חשבון משפחתיים אצל כל ביתן ב„עין־גנים" ולפקח על הנהלתם הקבועה והמדויקת. דבר זה אינו חשוב רק מטעמים מדעיים בלבד, אלא גם, ואולי עוד יותר, מנקודת־מבט מעשית גמורה. אולי ימצאו בין הסופרים והמשכילים שלנו בא"י, הנמצאים קרוב למקום־המעשה, אנשים שיקבלו עליהם עבודה זו – עריכת ספרי־חשבון משפחתיים. חושב אני, שלהפועלים המשכילים שלנו בא"י תספיק רק הערה בלבד על חשיבותם המדעית והמעשית של ספרי־חשבון כאלה, כדי שיערכו להם ספרי־חשבונות בעצמם: הם יכירו מיד, שתועלתם העצמית דורשת את הדייקנות וההקפדה בחשבונות ההכנסה וההוצאה, המכירה והקניה, ריוח המשקים השונים ושכר העבודה ועוד. „מונוגראַפיות כלכליות", שנערכות על יסוד ידיעות מדויקות ומפורטות כאלו, אין לשער את ערכן בשביל התקדמות העבודה הישובית במקצוע התישבות־הפועלים. הדוגמאות המובאות למעלה מספרו של פון־ווינקשטרן על הביתניות הטפוסיות במקלנבורג יכולות לשמש מופת ודוגמה בעריכת ספרי־חשבון משפחתיים ובחבור מונוגראפיות כלכליות כאלו.—

3) עיין מאמרו „סך־הכל", „השלח", כרך כ"ו, עמ' 285.

הפועלים ב„עין־גנים" ובדעתה להשתתף גם בסכום הגון (30,000 פר.) במושבה חדשה של פועלים, העומדת להוָסד על־יד ראשון־לציון, — תבוא עוד מעט לידי ההכרה הנכונה, שמכאן ואילך צריכה כל עיקרה של העבודה הישובית להצטמצם במקצוע זה: העמדת פועלים עבריים חרוצים ומנוסים בתור ביתנים על הקרקע הלאומי. התישבות־פועלים קרקעיים הוא עתה לא עבודה ישובית, אלא העבודה הישובית בה"א הידיעה. עבודות ישוביות אחרות, כהכשרה ו„פארצילאַציה" ויצירת קרידיט זול וכיוצא בזה אינם אלא טפלים לעבודה יסודית ועיקרית זו, שבה תלויים התרחבותו והתקדמותו של הישוב העברי בהוה ותפקידו הלאומי הגדול בעתיד. הפועלים־האכרים והאכרים־הפועלים הם הם שיכוננו את המרכז הלאומי החדש על אדמת־האבות, שלא ימוט עוד. לעבודה העתיד, לעבודת־הידים ולעבודת־הרוח!

מה בין אידיאל להזיה? — האידיאל, בנגוד להזיה, אפשרות־התנשמותו וחוקי־התגשמותו בתוכו. כשם שהמציאות צריכה לאידיאל, כך האידיאל צריך למציאות. אבותינו שגו בהזיה משיחית, והלכו ונתרחקו מן המציאות. אנו היינו עֵדי־ראיה להמראה הגדול, שבהשפעתם של כחות־חיים חדשים ובהבָקע מעינות־יצירה, שדללו בלב אדם ועם, נהפכה ההזיה לאידיאל. ההזיה הדתית של הגאולה הפלאית הניחה את מקומה להאידיאל של התחיה הלאומית. כשבאים ואומרים לנו: „שמא אין תחיה לאומית זו אלא הזיה, שנבראה בדמותה ובצלמה של ההזיה הדתית?" — אנו משיבים: אילמלי היתה תקותנו הלאומית רק הזיה, לא היתה בה השאיפה הבלתי־פוסקת להתגלמות ולהתגשמות. דחק־ההתגשמות, העריגה מלאת־הצער אל המציאות — זהו אבן־הבוחן הבלתי־מרמה של האידיאל! ההזיה הדתית היתה חסרה את כח־היצירה — האידיאל הלאומי היה מראשית הגלותו מעין לא־אכזב של יצירה ופעולה. אבל מי שאומר יצירה, אומר מציאות, ומי שדרך־המציאות דרכו, חוקי־המציאות חוקיו. החוק העליון של המציאות היא ההתפתחות. בהאידיאל של התחיה הלאומית, בהרצון אל הגאולה העצמית חגג חוק־ההתפתחות את נצחונו הראשון על עם, שכל חייו ההיסטוריים במשך שתי שנות־אלף כאילו לא באו אלא להוכיח, שחיים והתפתחות אינם שמות־נרדפים. מה, איפוא, בכך אם דרכי ההתגלמות של האידיאל לא היו תמיד ישָרים ומכוּוָנים, אם לפעמים סלפה התגשמות זו את ארחותיה? אי־הברירות הפוחתת והולכת והברירות המוסיפה והולכת הן אחד מגלוייה היסודיים של ההתפתחות, מורה לנו ספנסר. ההזיה הדיפלומאטית (שלא היתה זרה גם ל„משיחים") היתה המס האחרון לשלטון־ההזיה, ועם תקופת ה„עבודה המעשית" מתחלת ממשלת־המציאות. אבל הנסיון בא ועשה „חסור" אחר „חסור" גם ב„חשבונות המעשיים" שלנו. גיל־הילדות של האידיאל הלאומי עמד כולו תחת שלטונה של אי־הברירות, ורק לאט־לאט מפנה אי־ברירות זו מקום לברירות מוסיפה והולכת. בטויה של התפתחות מתקדמת זו היא התרחבותה והתעמקותה של הכרת היחס שבין שאיפותנו ותנאי־המציאות מצד אחד ובין העבודה והמטרה מצד שני. התקופה הראשונה של ה„עבודה המעשית", תקופת הישוב הרכושי, לא התאימה לא לתנאי־המציאות בהוה ולא להמטרה הלאומית הגדולה בעתיד. היא הולכת ומפנה מקום לתקופה חדשה, שמְמַשְׁמֶשֶׁת ובאה, תקופת ישוב העֹבודה, העבודה העברית.

בָּאֲחוּזָה

ספור

(ס ו ף).

מאת

א. קלאַטשקא.

ט״ו.

– דוקטור׳כן! – העירה רגינה את עפרון, שנרדם תחת האלון.

עפרון עמד על רגליו נבוך וכמעט שהתפרצה מפיו קריאת „אָח!“ מתמהון ושמחה.

– נשכב על ערמת התבן הרענן – הוסיפה רגינה ובמרוצה כוננה פעמיה אל ערמת־השחת, שהשאירו הקוצרים בשדה. – אנו אקרא לפניך את סוף הרומאַן. מחר אני חייבת להחזיר את הספר.

רומאן זה היה „דף של רומאַן“ לזולא, שהתחילה רגינה לקרוא ביום שבאה אל האחוזה ושלפרקים היתה קוראת בו לפני עפרון, לאחר שמסרה לו את תוכן־הפרקים הקודמים, שלא שמע בְּהִקָּרְאָם.

רגינה שכבה על ערמת־התבן, תקעה בה את השמשיה, שהיתה כעין חופה על ראשה, ועפרון שכב פרקדן מן הצד השני של הערמה. באופן שראשו היה מכוון אל אותו צד־פניה, שהיה גלוי ומפולש אל השמשיה. עפרון אהב להסתכל בפניה בשעה שהיתה קוראת, והסתכלות זו היתה מסיחה את דעתו מן הענין לגמרי. הוא היה משתקע באיזה חלום נעים ומלא חזיונות יפים, שהיו משתנים במהירות ובקלות יתירה, ומילודיה אחת היתה הולכת ומלוה את החזיונות האלה – קולה הערב של רגינה. הכל היה מוצא חן בעיני עפרון: החל מהברתה, שלא היתה טהורה לגמרי מחמת הגון הגרמני, שהיה מתגנב לתוכה, עד אופן־ההטעמה, שהיתה מטעמת את המקומות היותר מעניינים. פניה היו משתנים חליפות לפי הענין, ועל־פי אינסטינקט מיוחד היתה חשה מראש במקומות מחוסרי־הצניעות ומדלגת עליהם במהירות מלאת־חן.

רגליה היו שלובות זו על גבי זו ושולי־שמלתה, שנחשפו מעט שלא בכוונה, הבליטו את פוזמקאותיה הכחולות, שהקיפו את הרגל העגולה והיפה. אבל עפרון הסתכל בה בלי הרהורי־עבירה. מתירא היה לנגוע בה, ויראה זו כבשה בו כל הרהור רע, כל תאוה בזויה. הוא הרגיש, כי מלה שלא בזהירות או תנועה קלה שלא בנימוס יכולה להפריד כתהום ביניהם והוא יאַבד לעולם את האושר להשאר עמה „פנים אל פנים“.

ברגעי־היחידות האלה היתה רגינה מפסקת מקריאתה ומספרת לו מאורעות שונים שאירעו בחייה או שואלת אותו שאלות שונות מחכמת־הרפואה. בכל אלה היתה מתבלטת ידיעת־החיים הרחבה שלה, השקפת־עולמה, שהיתה מיוסדת על דעת בני־אדם, ויחוסה הברור אל חזיונות־החיים. פעמים שעפרון היה תמה על בקיאותה בהויות־העולם והיה מבטא תמיתו זו בדברים. אז היו פניה מקבלים ארשת של רצינות והיא היתה שותקת שתיקה של אדם, שמגלה טפח כדי לכסות טפחיים.

ברגעי־היחידות האלה היה עפרון מאושר עד אין סק. הוא לא התגעגע ולא השתוקק אז לשום דבר. כאילו נתמלאו כל מאוייו וכל העולם היה כולו שלו.

ושוב אירע לו, שברגעים כאלה פתאום נדמתה לו רגינה עם כל חכמתה וידיעותיה קטנה ופשוטה, כתינוק ממש, והוא שאל את עצמו: מפני־מה היא נראית בעיניו – בשעה שהיא מזמרת או אפילו בשעה שמרחפת בת־צחוק קוקטית על פניה–גדולה ולמעלה הימנו?

האשה, שידע אותה אך מעט, התחילה להיות בעדו חומר לחקירה והוא היה משתדל לעמוד על טבעה וטיבה. היא היתה פושטת צורה ולובשת צורה, מתחלפת ומשתנית כל שעה, נראית גם קטנה ופעוטה וגם גדולה ונשגבה, מושכת ודוחה בבת אחת... ברגעים אלה של קריאה ושיחות־מדע, כביכול, נרדמה תאותו והוא היה מסתכל ברגינה, אם לא בשוויון־נפש, על כל פנים בלי אותו רטט־האהבה, שהיה מזעזע את נשמתו לפרקים... הוא היה שלו ושקט ברוחו לגמרי, לא בקש ולא שאל שום דבר, שקוע כולו באיזה חלום נעים... מסביב השתרע השדה, שהקרקעות הקצורים נדמו בו כאיי־יבשה בנהר, שמתיבש בימי־השרב. הרמשים והצפרים עזבו את השדה, ורק מזמן לזמן הופיע פרפר בלתי־מנוסה, שתעה ממעל לקרקע הריק – ונסתלק... ומרחוק נראה האלון הבודד, כאילו חשב חשבונו של עולם...

החמה התחילה שוקעת. אור שקט היה זרוע על־פני השדה, שהיה מלא מנוחה. קולה של רגינה היה האחד, שהפריע מנוחה זו. וכאילו נבהלה מפני קולה הפסיקה רגינה את הקריאה.

– השעה מאוחרת היא כבר! – פלטה כשסגרה את הספר.

– את מחזירה מחר את הספר – אמר עפרון כשהלכו הביתה – והסוף מה יהא עליו?

– אני אסיים היום – השיבה רגינה – ואספר לך את התוכן, אם תרצה.

ט"ז.

למחר, כשקם עפרון משנתו, היתה מחשבתו הראשונה: רגינה נוסעת העירה.

בעצלות, כמעט באי־חשק, לבש את בגדיו. בבית היו הכל ישנים עדיין, וכשיצא אל המרפסת לשתות תה לא מצא איש. וכאילו כדי להאריך עוד יותר את יומו, שיהיה ארוך בשבילו בלי רגינה גם בלא זה, הקיץ, כנגד רצונו, בשעה מוקדמת ביותר. הוא הרגיש, שעצבות ממלאת את כל קרביו. והוא לא השתדל להתגבר עליה ולכבוש אותה. הוא ידע, שהשתדלותו תהיה אך לשוא... רגש־העצבות בא ממעמקי־הנפש, כמעין שאין יכולת לסתום אותו.

כך נגזר עליו להתענות יום תמים!

בא מוניה ואחריו בבי... עפרון השתדל להעמיד פנים שוחקות וצוהלות, כמו שהיה נוהג תמיד עם הנערים, שהיה בעיניהם בבחינת אָח גדול.

– דוקטור חביב!–פנה אליו בבי כמעט בתחנונים–היה אתה השופט בינינו. הגידה נא, אם איני רשאי לבקש, שיקחו גם אותי העירה. ורגינה אינה רוצה לקחתני בשום אופן.

– חבל! – השיב עפרון בהיסח־הדעת.

הרבה שאלות היו מרפרפות במוחו, אבל הוא לא נועז לשאת אותן על שפתיו. הוא רצה לדעת, באיזו שעה תסע רגינה, כמה תהיה בעיר, את מי תבקר שם. השאלות האלו, שכבש אותן אתמול לפני רגינה, דחה להיום, כדי להציע אותן לפני מוניה; אבל הוא נתירא להבליט סקרנות יתרה, שמא תתגלה עצבותו הגדולה שלא מדעתו.

הוא נפטר מהם ויצא אל דרך־המלך.

איזו רוח עברה עליו פתאום. הוא חטט בהלך־נפשו ומצא, שגם מדה מרובה של כעס יש בו... הוא כועס על רגינה על שהיא עוזבת אותו ונוסעת העירה... בכוונה נוסעת היא, כדי להכעיסו ולהקניטו. הרי יכלה למסור את הספר על־ידי שליח. אין זאת, כי רוצה היא ליסרו... אבל מפני־מה היא רוצה לעשות כן?–אמנם, צדקה רגינה! זה כחודש ימים הוא כובש בקרבו את רגשותיו ואינו מעיז להתודות לפניה... הוא נוהג מנהג של שוטה, ומפני־כן היא כועסת עליו. הרי אי־אפשר שלא תראה מה שנעשה בנפשו פנימה. והיא מבזה אותו על ביישנותו וצניעותו שלא־במקומן. כן, היא צדקה!– מי יודע, אם גם היא, רגינה, אינה סובלת יסורים כמוהו?

רעיון זה הבהיל את עפרון... הוא היה נכון ללקות את עצמו על גדלות־השוא שלו. כמה פעמים בקשה רגינה ממנו, שיספר לה דברימה. אל מה נתכוונה? כלום לא אל הרהורי־לבו?.. כלום לא נתכוונה להקל מעליו את המשא המעיק של הודוי הבלתי־מבוטא? – לא, חייב הוא לאחוז בדרך אחרת. אם אין לו אומץ־רוח לגלות לה את אהבתו, חייב הוא לעקור אותה לגמרי מלבו, לתלוש אותה כקוץ בלתי־פורה ולשכוח את רגינה... לחדול מלחשוב עליה! אמנם כן, ברירה אחרת אין לו...

הוא חזר הביתה בלב שקט. בחדר האכילה נתקבצו כל בני־הבית ללוות את הנוסעת. לבושה במלבוש־נסיעה עמדה הכן לדרך ופקדה את פקודותיה האחרונות על המשרת והמשרתת.

– הנה גם רגינה! – קרא בבי, שנתרצה בינתים להשאר בבית ונתפייס על־ידי אמו־זקנתו, שהבטיחה לתת לו מתנה.

כעין רטט חלף בגופו של עפרון... הוא כמעט לא הכיר את רגינה. שמלת־הטריקו האפורה והארוכה הלמה את גופה יפה־יפה. דומה, כאילו שמלה זו חצתה את גופה ממעל למתניה לשתים. פרופה מן הצואר עד שוליה הבליטה השמלה את החזה הרענן והחזק, וממעל לבית־הצואר הגבוה של השמלה היו בולטים שוליו של צוארון־הבד הלבן, שאָצל לה קצת מראה של נער. שערות־ראשה היו סרוקות תסרוקת גבוהה ועליהן היה חבוש באלכסון כובע לבן וקל, שהיתה בהבישתו מעין שובבות וחריפות. היא

זרקה מבט חולף על עפרון ונכנסה בשיחה עם סוניה ומוניה. עפרון לא היה יכול להסב את עיניו ממנה. זו היתה רגינה אחרת, חדשה לגמרי. זו לא היתה אותה הנערה הכפרית, שענדה לראשה זר של עשבים ופרחים ורצה כל היום בכותנתה הרחבה והשמיכה על כתפיה וזרועותיה חשופות, זו שיצאה במחול־הקוזקים כדי לשמח את האכרים ביום־הקציר, ולא אותה הנערה העליזה והשובבה, שהיתה חולצת את נעליה ופוזמקאותיה כשהיתה הולכת להתרחץ והיתה מתענגת לרוץ יחפה בשדה. זו היתה בת־כרך, לבושה על־פי המודה האחרונה, שהכירה בנימוסי־הקרתנות וידעה טעם בתענוגות־החיים...

כל היום היה עפרון כנדהם. הוא אהב את רגינה, אבל הוא הרגיש, שהיא רחוקה, רחוקה ממנו, שמשאת־נפשו הוא חלום, שאינו יכול להתקיים. עתה ראה בפעם הראשונה את רגינה האמתית, את גלגולה האחרון שבאחרונים, את שורש־נשמתה. והוא הבין, שהיא בריה מעולם אחר לגמרי... בן־עיירה קטנה, מחונך הרחק מחברת בני־אדם, וכל־שכן מחברת־נשים, היה לו עולם־הכרך המבריק והמגוהץ זר ובלתי־נודע... הוא הי, אמנם, בכרכים גדולים לרגלי למודו, אבל גם שם לא יצא מעולם מד׳ אמות של הלכה. היה בודד בחדרו הקטן, מתיחד עם מחשבותיו וספריו. אמנם, טוב עשה, שלא התודה לפני רגינה. בודאי היתה דוחה אותו. היא היתה כל הזמן בבחינת „רואה ואינה נראית" והוא עמד לפניה כמו שהוא, בלי כחל, בלי שרק, והיא ראתה והכירה את טבעו ואת טיבו... הוא לא נוצר בשבילה... לא! רחוקה היא ממנו כרחוק הדרום עם בשמיו מן הצפון וקרחו, כרחוק שמלת־משי מכתונת של פועל... צריך הוא, חייב הוא, להתיאש ממנה!

עפרון היה מדוכא כל היום. בבית שררה שלות־השקט. עם רגינה פנו גם השמחה והעליצות. כאילו ניטלה רוח־החיים מן הבית... סעודת־הצהרים חלפה בשתיקה ובשעמום גדול...

– אתה משתעמם? – אמרה סוניה לעפרון לפנות ערב כשנכנס עפרון לחדרה.

– שב על־ידי! – בקשה אותו – נפטפט מעט!

היא שכבה על־גבי הדרגש והזמינה את עפרון לשבת סמוך לה.

– זוכרת אני אותך כשהיית עדיין תינוק קטן מאד–התנצלה בת־דודתו–ואני יכולה להרשות לעצמי פוזה בלתי־נימוסית כזו... זוכרת אני את יום־הולדתך! – הוסיפה בצחוק.

קול זה מזכיר לעפרון את אמו ואת ימי־ילדותו. מחשבותיו מתנדפות כעשן.

– אתה משתעמם כאן? – חוזרת סוניה על דבריה ספק בשאלה, ספק בהחלט– רגיל אתה לעבודה, האין זאת?

– אני חושב לנסוע מכאן בשבוע הבא! – אומר עפרון.

– לא! אל תעשה כזאת! – מתחננת סוניה. – אין אתה יודע, כמה שמחה אני לראותך בביתנו. אתה חביב לכולנו... חמותי אינה יודעת קץ לתהלותיך והילדים קשורים בך...

ה„ילדים" – זוהי מלת־הקסם, שחכה לה עפרון ושהיה לה הכח להבריח מעל פניו את ענני־העצב. הוא ידע, שכיון שבת־דודתו התחילה לדבר על ה„ילדים" תאריך

בזה, היא אוהבת לדבר עליהם — והוא אוהב לשמוע כשמדברים עליהם ואינו יודע שבעה. סוניה יודעת את כל סודות חיי־המשפחה של אבותיהם, שמעניינים אותו מאד. ואמנם, סוניה מספרת:

— מיום שההצלחה התחילה להאיר פנים לאביהם, אחרי שנות־המחסור הראשונות, התעוררה בלב האם הקנאה בכל תוקף־יסוריה. קנאה זו התלקחה בה מיד אחר חתונתה והיתה מקור החכוכים התמידיים שבינה ובין בעלה. אבל היא נראתה כנדעכה בזמן האחרון כדי שתתפרץ ביתר עוז עתה ותהרוס את שלום־הבית, שהוקם בקושי גדול... ואמנם, קנאה זו יש לה על מה שתסמוך. הכרך הגדול, שהם יושבים בו עתה, מספק הרבה מזון לרגש זה... האב אוהב את תענוגות־החיים, הוא איש־רעים להתרועע וחיצוניותו המלבבת וקסמו המיוחד נותנים לו מהלכים בבתי העשירים. הודות למטר־הכסף, שירד לכיסו, קבל גם יחוס־משפחתו את ערכו ויקיר־יקרת מקבלים אותו בסבר פנים יפות. ביחוד מקרבות אותו הנשים, שאינן יכולות לעמוד בפני יפיו וחנו... כמובן, אין בו ממדתו של יוסף־הצדיק: הוא לא יעזוב את בגדו וינום החוצה... והיא אשה יפת־תואר וקוקטית היא מטבעה, אבל אדוקה ויראת־שמים, שמדקדקת במצוה קלה כבחמורה, וקלות־דעתו של בעלה בעניני־דת מקניטתה ומכעיסתה מאד. בנגוד לבעלה, היא שונאת את הגהוץ החיצוני, שמכסה על רקבון פנימי, את החביבות למראית־עין, שמסתרת את רוע־הלב, — אלו המדות הנהוגות בבתי האריסטוקראטים המדומים. אלה הם שני נגודים, שנגזר עליהם להזדווג... שניהם טובים, אבל כל אחד ואחד על־פי דרכו... מוריץ הוא „כרעא דאבוהי" ולמוניה טבעה ומזגה של האם... ורגינה? — בה נזדווגו שני הנגודים ונעשו חטיבה אחת יפה ונחמדה... יש בה גם העליצות ואהבת־החיים והזוהר החיצוני של האב, וגם כובד־הראש והמתינות של האם... למרות צעירותה היא יודעת את החיים ולמדה להעריך את חזיונות־העולם מצד ערכם האמתי... האם רואה את עצמה קרבן, שהכל חייבים בכבודו, ורגינה הבינה דבר זה עוד כשהיתה ילדה, הודות לחריפות־שכלה, שהתפתחה קודם זמנו. בבית נתחלפו הסדרים ואותו מקום, שרגינה היתה רשאית לתפוס בתור בת־יחידה להוריה, עבר אל אמה. האם היא המפונקת והמתפנקת, וכמעט כל כלכלת־הבית נמסרה לרגינה. היא צריכה לדאוג לאחיה, לשמור על בריאותם, לפקח על למודיהם, וכיוצא בזה; אבל היא אינה מתאוננת... בכלל מתאמצים הילדים לשדל ולפיס את האם בכל האפשר ולנהוג בה כבוד. הם ממלאים את רצונה בכל דבר: מתפללים קודם הליכתם לבית־הספר, אינם מחללים את השבת, מדקדקים בכל המצוות עד כמה שאפשר... רגינה רוצה ללמוד פרק בשיר ולשכלל את קולה היפה, אבל האם רואה בזה פריצות־גדרי־המסורת וחוששת, שמא תתלקח בה התאוה אל התיאטרון, — ורגינה בטלה את רצונה מפני רצון־אמה. אף היא סובלת לא מעט! — — —

רגינה חזרה מן העיר בשעה העשירית בערב. עפרון עמד על־יד השער, וכשראה מרחוק את המרכבה — נכנס הביתה: לא רצה להראות לרגינה, שהמתין עליה ויצא

לקראתה. וכששב הביתה לא היה יכול להעלות על זכרונו בשום אופן, כיצד ואיזו הדרך בא אל השער... כל היום היה תועה בשדה וביער ולא מצא מנוח...

רגינה נסתלקה אל חדרה בלוית אחיה, שקפצו עליה בשאלות משאלות שונות, ואחר שעה קלה הופיעה על המרפסת. היא פשטה את בגדי־הכרך – ודמתה עתה לחתול קטן, שמתכויץ בעצלתים ובעונג גדול תחת שמיכה רכה וחמימה. פניה היו עיפים מעט מעמל־הדרך, ועיפות זו אצלה לכל מראיה רכות מיוחדת במינה. היא מסרה חדשות שונות לסוניה, ספרה, שראתה את פיינברג הצעיר, שחזר מנסיעתו לחוץ־לארץ, שתתה כוס־טה ועל עצתה של אמה הזקנה, שתלך לישון, השיבה:

– לא, איני רוצה עוד לישון! הבה, נטייל מעט – הציעה לפני מוניה, – וגם אתה, אדוני הדוקטור, בודאי לא תסרב לטיול קצר.

הם יצאו אל הגן. היה אחד מן הלילות האחרונים של חודש אב. האויר היה מרווה ריח של תפוחים ואגסים, שעמדו להתבשל, והיה שקט ומלא־דומיה. האילנות נראו גדולים מכפי שהיו ודומה היה, כאילו היו מהרהרים באיזה דבר. בין השדרות שבאמצע הגן היה שורר חושך גמור. מזמן לזמן הוצתה פתאום, כעין גפרורית, תולעת־יוחנא בין העשבים – ונדעכה שוב כשהרגישה בצעדי בני־אדם. לפרקים הפריע את הדומיה העמוקה הצרצר, – זו הבריה היחידה, שלא ישנה עדיין, כאילו היתה מצפה לדבר־מה...

הם הלכו אחוזי־שתיקה. כל אחד ואחד היה שקוע במחשבותיו. פתאום התחילה רגינה לזמר בלחש... הנגון העברי שלה... כאילו בכוונה מיוחדת הכניסה הפעם לתוך זמירותיה עצבות יותר עמוקה, שנקבה עד תהום־נפשו של עפרון והמסה כדונג את לבו...

הוא הרגיש כעין אש־צרבת בעיניו, שנתמלאו דמעות.

י"ז.

עפרון שכב תחת האלון והרהר:

כיצד מגלים את האהבה? כלום צריך הוא לגלות את אהבתו? כלום נוצרה האהבה כדי להגלות? וכלום לא תהיה יותר עזה ועמוקה אם תסתר בחביון־הלב?

איך יגלה את הסוד שבלבו?

„רגינה, אני אוהב אותך! עיני אומרות לך זאת כל היום. וכי אינך רואה, איך מעיק עלי סוד־לבי?"...

לא! הוא לא יאמר לה כדברים האלה! הוא יסע מכאן אל העיירה ומשם יכתוב אליה. על־גבי הנייר יגלה את אהבתו... הוא ישאר בעיירה כל ימי־חייו, בה יזקין וימות... ימים ושנים יחלופו... אולי תבוא רגינה פעם אל העיירה, אחרי מותו? מי יודע! – לא! הוא לא יסע אל העיירה... הוא אינו יכול לעשות זאת... הוא יסע אחר רגינה אל הכרך – והיא לא תדע... בבוקר לא־עבות אחד יבוא לביתה... היא תישן עוד...

לא! שנים יחלופו... הוא יזקן והיא תזקין... הם יפגשו איש את רעותו הרחק־

הרחק מכאן, בחוץ לארץ, במעיינות־רפואה. רגינה תנשא לאיש... הם ילכו לשוח בגן־הטיילים לעת־ערב... בצדה ילך בעלה, גביר מופלג... המוסיקה תנגן נגון עצוב... אולי את הנגון העברי של רגינה ?... „זוכרת אַת את אלון־עפרון ?"–ישאלנה בלחש...
תחת האלון שכב עפרון והרהר...

י"ח.

– רגינה! – קרא מוניה בקול־המינור הנעים שלו.

– רגינה! – הכריז מוריץ ושם את כפו על פיו כשפופרת, מפריז על המדה עד לעורר צחוק, כדרכו.

– רגינה! – צעק בבי בדיסקאנט דק...

– אל תצעקו כל־כך! – אמר פיינברג, שהסתכל בעפרון בצחוק קל כשֶׁיָּשַׁב על־יד השלחן והדליק פאפירוסה – היא ודאי תבוא עד מהרה.

עפרון, שישב מול הצעיר הזה, שבא מן העיר לבקר את רגינה וששמע כבר את שמו, ראה על־פי יחוסם של הילדים, שהוא היה קרוב להם זה כבר. שתקן מטבעו וקשה להתרועע עם אדם זר, ישב עפרון דומם ותפוש במחשבותיו. הוא הסתכל לפרקים בעינים בוחנות בפיינברג, כדי לעמוד על טבעו, והרגיש, שאדם זה ישאר לו זר ורחוק ולעולם לא יוכל להתחבר אליו... זה היה בלונדין בן עשרים וחמש, בעל קומה בינונית ופנים מן המין המצוי והרגיל, שניכרה בהם השתדלות להתיפות ולמצוא חן. כל חיצוניותו, החל מן העניבה העשויה מעשה־שזירה, וכלה בנעליו, שהיו מגוהצות ביותר, העידה, שהוא יודע את חוקי־המודה ונזהר בהם.

מתוך השיחות, ששמע ביום ששבה רגינה מן העיר, ידע עפרון, שפיינברג גמר את הפוליטכניקום במוסקבה, שאביו, אחד מעשירי־העיר, אומר ליסד בית־חרושת למעשה־צבעים ושזה עתה חזר מנסיעתו לחוץ־לארץ, ששם השתלם במקצוע זה.

– בוקר של שלום! – אמרה רגינה, שנכנסה כמעט בריצה והושיטה את ידה לפיינברג כאל ידיד קרוב. נדמה לו לעפרון, כאילו ידעה רגינה את דבר־בואו תחלה. היא לא נתקשטה, אמנם, לשמו, אבל נראה לו לעפרון, שבתסרוקת־שערותיה, באופן־דבורה ובתנועותיה היה מעין דבר חדש, שלא ראה בה תחלה. אולי לא שם לב לזה קודם לכן. לא! רגינה התהלכה עם פיינבּרג באופן אחר לגמרי... כך נוהגים עם איש, שחושבים אותו לאדם ממדרגה חברותית שוה ושרוצים למצוא חן בעיניו. אין ספק בדבר: זהו אחד מן הצעירים, שמבקרים את רגינה בכרך, בבית־אבותיה, אחד מאותם הצעירים, שהיו בעיני עפרון מאושרים, יחידי־סגולה ובחירי־המזל... הרי גם מרת מרגלית מבעת את קורַת־רוחה מבקורו ומזמנת אותו לסעוד בחברתם. גם סוניה מכירה אותו, כנראה, זה כבר, כי על־כן שאלה בשלום אבותיו ואחותיו והציעה לפניו עוד שאלות־משפחה, שהעידו על התודעות קרובה. פיינברג ישב בין רגינה ומוניה וכל הזמן היה מסיח עמהם. מוריץ היה האחד, שהיה מתיחס בבקורת ידועה, כמעט בקלות־דעת לאורח זה, והיה היחיד והמיוחד – כָּךְ נדמה לעפרון – שהיה תמים־דעים עמו ומרגיש במַצַּב־רוחו.

הוא ישב סמוך לעפרון ומזמן לזמן היה פולט הערות בדחניות, כמנהגו, שהגיעו רק לאזניו. של עפרון ושגרמו לו תענוג מיוחד... עפרון היה מוכן לנשק ולחבק את הנער הנחמד הזה

דברו על התיאטרון, המוסיקה והאמנות, ופיינברג, שבא מ„שוט בארץ ומהתהלך בה„, ידע את כל החדשות המנסרות בעולם בנידון זה. השיחה, שהיתה מתחלה כללית, נהפכה עתה לפרטית, כאילו היתה מעין חליפת־דברים בין שני מומחים. עפרון, שהבין במוסיקה אך מעט, ראה בזה עלבון־כבודו. ביחד כעס על פיינברג, אינז'ינר על פי אומנותו, שנדחק לתחום שאינו שלו. מנין יודע אדם שכמותו לדבר על הכל בקלות ובבטחון כאלה? מהיכן שואבים אנשים ממין זה אומץ־רוח וחוצפה להביע דעות ללא־שאלום? – שנאה כבושה נתעוררה בלבו של עפרון לאיש הזה...

אחר סעודת־הצהרים הציעה רגינה לבני־הבית ללכת מיד היערה. סוניה התנצלה, כדרכה, שטרודה היא: חייבת היא לתת סמי־מרפא לבתה הקטנה, או, כמו שפירש מוריץ בלחישה באזני־עפרון: חייבת היא לאכול סעודת־מלואים בהדרה ולהשתרע אחר־כך על־גבי הדרגש. מרת מרגלית טיילה רק לעתים רחוקות, אבל לכבוד־האורח – כפי שאמרה בפירוש – תלוה גם היא אליהם; ואולם כך תעשה רק אחרי שתמלא חובת בעלת־הבית. היא בקשה אותם, שלא ימתינו לה, והברת־הצעירים שמה את פעמיה היערה. רגינה הלכה על יד פיינברג ועפרון הלך במרחק ידוע – בחברת־הנערים.

– זהו אותו צעיר, שהשתתף בנסיעתנו המפורסמת במרכבתו של אבינו־זקננו – פתח מוריץ בטון מיוחד, שהיה מבשר, כי נכון הוא לפתוח פה במשל ומליצה בדחנית. – ליהוי ידוע לך, שאביו ר' משה'לה פיינברג הוא אחד מיקירי־קרת, כלומר, כים מלא־מטבעות, שאוהב לחוות דעות, והוא נצר מן הפיינברגים ה„אמתיים", וכמו שאומר השדכן, הוא „יחסן גדול", ומהו „יחסן" הרי ידוע לך, בלי ספק, מהכמת־הרפואה?! זהו אדם, שנוהג לאכול דגים לא רק בשבתות ובימים־טובים, אלא גם בששת ימי־המעשה...

– חדל! – פנה מוניה לאחיו הצעיר – הדוקטור שמע לא אחת ושתים את ה„חכמות" שלך... ומה גם שהדברים האלה אינם שלך, שהרי שמעת אותם מפי אחרים...

– הוא היה אצלכם, בביתכם? – שאל עפרון, שלא שמע את דברי הנערים.

– לא אחת ושתים! – השיב מוריץ, וכשפנה אל מוניה אמר בהתלהבות: – אני רואה בו שנוי לטוב, חי נפשי! הישיבה בגרמניה, כנראה, פעלה עליו. לא לחנם אומרת אמנו־זקננו, שבפראנקפורט דמיין יש „פנסיונים", שבהם מלמדים תרי"ג מצוות אפילו לאלמים־וחרשים מלדה, כדי שימצאו חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם.

– אימתי היה בביתכם בפעם האהרונה? – חזר ושאל עפרון.

אבל מוריץ, כנראה, לא שמע את שאלתו והמשיך:

– ואמו של פיינברג היא אשה בת חמשים ומעלה, שנוסעת מדי שנה בשנה למאריענבאד כדי להמעיט את משקל־גופה. אבל בימי־החורף מוסיפה היא על משקלה שבעתים, מפני שהיא מרבה באכילת חלה, ממש כבת־דודתך סוניה. אל תשלוט בה עין־הרע, אמן וכן יהי רצון...

עפרון לא יכול להתאפק מצחוק, אף־על־פי שמוחו היה מטורד במחשבות אחרות.

— דוקטור! דוקטור! — נשמע קולה של רגינה, שעמדה מלכת והעיפה את עיניה מסביב לה — למה אתם מפגרים ללכת? — ואחרי שנזדרז עפרון לגשת אליה הוסיפה:

— הגידה־נא, דוקטור נכבד: איזו רפואה עורכין מפעמוני־אביב, שנקראים, כמדומה לי, Convallaria Majalis — ופתאום כאילו רק עתה זכרה את הדבר, אמרה: — אתם התודעתם זה לזה, כמובן! זהו דוקטור מומחה למחלות־הלב — הוסיפה בצחוק קל כשהיא פונה אל עפרון ופיינברג בבת אחת ומכסה את פניה בצרור של פרחים מכונים בשם „פעמוני־אביב".

— ולפיכך דברתם על Convallaria — השיב עפרון בצחוק — זהו אחד מן הצמחים, שמרפאים בהם את מחלת־הלב.

— וצמח זה מרפא תמיד? — שאלה רגינה וסקרה על עפרון סקירה מיוחדת במינה.

עפרון ופיינברג הסתכלו כרגע זה בפני זה, אבל מיד הסבו את פניהם אחד מחברו, כשתי מחטי אבן־שואבת, שדוחות זו את זו.

— נלך הלאה! — אמרה רגינה.

כדבר מובן מאליו נספל אליה פיינברג והלך לצדה, בעוד שעפרון הלך אחריה בלוית הנערים.

„הוא חושב אותי בודאי למורה־הילדים, למחנכם — חשב עפרון בלבו — שהרי אני מטפל כל הזמן בנערים. אבל במי האשם? — הרי אני נותן לו אמתלא לחשוב כך... מפני־מה איני משתתף בשיחתם? מפני־מה אני מתרחק מרגינה כמו בכוונה, כאילו הייתי רואה את עצמי מיותר ובלתי־רשאי לשמוע את הדברים, שהיא מדברת עם פיינברג? כן, אני, אני בעצמי אשם בדבר... וכי להזמנה מיוחדת מצד רגינה להתקרב אליה אני מצפה? הרי בהתנהגותי הזרה אני נותן פתחון־פה לחשוב, שיש לרגינה דבר־סתר עם פיינברג... מנהגי עולב את רגינה בלי שום ספק... רק נער אני, נער, שוטה ומגוחך!" —

פיינברג לא היה מן הצעירים, שיודעים לבדח את דעת־הנשים ולהפיח רוח חיים בשיחה. עפרון הכיר בדבר זה, אף־על־פי שלא שמע את המדובר ביניהם. מזמן לזמן הגיע לאזניו צחוקה של רגינה, אבל זה לא היה צחוק לרגלי איזו בדיחה או ספור: דומה היה ללעג ולהתול. מפני־מה בחרה רגינה ללכת דוקא בחברתו? כלום זוהי הכנסת־אורחים פשוטה? — לא! אילמלי היה עליה לטורח, היתה נטפלת אל אחיה ואליו. כנראה, מצאה קורת־רוח בקרבתו. או אולי עשתה כך כדי להקניט אותו, את עפרון?... כן, היא אוהבת להכעיסו בדבור ובמעשה... לא אחת ושתים נעלב על־ידי עקיצותיה ונכוה בגחלתה... הוא צריך דוקא להתרחק ממנה, כדי להראות שויון־נפש גמור אליה...

הוא נכנס בשיחה עם מוניה ומוריץ, שספר להם את המאורעות של בתי־החולים, שכל כך אהבו לשמוע אותם. ואמנם קהל־שומעיו הקטן בלע בצמא את דבריו.

— מוניה — נשמע מרחוק קולה של רגינה - מוריץ!

הילדים הסתכלו מסביב, בלי שמצאו את אחותם. ופתאם קרא בבי

— הנה! הם עומדים שם, בגבעה, ועורכים „מדורה"!

רגינה ופיינברג היו עסוקים בצבירת זרדים ועשבים יבשים.

— היכן הייתם? — שאלה רגינה בתמיה.

– הדוקטור ספר לנו מאורע מעניין – אמר מוניה – מבית־החולים.
– ספר גם לנו! –אמרה רגינה והניחה את צרור זרדיה על גבי קרקע.
– הדבר אינו מעניין... מוטב שנערוך מדורה – השיב עפרון.

אבל פתאם נדמה לו, כאילו הטיל אירוניה בדבריו, שיכולה לעלוב את רגינה וכדי לחזור בתשובה התחיל גם הוא להתעסק בצבירת זרדים ודרדרים.

– הנה אמנו הזקנה הולכת! – קרא בבי.

קריאה זו היתה בה כעין התראה: האם הזקנה היתה אוסרת לעשות „מדורות" ביער. אבל את הנעשה אי־אפשר היה להשיב. הגפרורית הודלקה. האש הוצתה ואחזה באזוב היבש כהרף־העין. נשמעה אנחת הזרדים הבוערים ומשק־הנמלים, שנחרדו ממעונתן, גם קול הסירים היבשים, שדומה היה לפעמים לקול־לירה. ריח של שרף נמס ושל עשן מלא את האויר מסביב והבנין הקטן התחיל מתמוטט מעט־מעט. לסוף התחילה האש ללחך את הס־קע מחוסר־מזון.

מרת מרגלית צחקה מטוב־לב לאחר מעשה, אבל ניכר היה, שלכתחלה לא היתה מתירה דבר זה בשום אופן. רגינה הסבירה לה, שבחרו במקום פנוי ושהדבר לא היה בחזקת־סכנה. כשעה קלה עמדו יחד מסביב להמדורה, כאילו היו מצטערים על שהאש הולכת ונדעכת וקול הסירים הולך ונדם. כשנוכחו, שלשון־האש האחרונה, שפרפרה התחבטה על גבי קרקע כחיה קטנה גוססת, נשתלהבה ודעכה פתאום, התכוננו ללכת ולדרכם. מרת מרגלית שלבה בזרועה את זרועה של רגינה, שהלכה על יד פיינברג, ועפרון הלך כבתחלה בחברת הנערים. השיחה ה„מדעית", שרצו הנערים לחדש, לא נכנסה ללבו של עפרון, שהיה מלא הרהורים אחרים.

– אני אלך הביתה! – אמרה מרת מרגלית אחרי שעה קלה, וכשפנתה אל פיינברג, הוסיפה: – מקוה אני, שתסעד עמנו סעודת־הערב.

– ואני אלוה אותך, אם תרשיני! – הציע לפניה הדוקטור עפרון.

– למה לא תלך, דוקטורכן, עמנו? – שאלה רגינה – הרי אתה אוהב לטייל.

הוא התחרט על מה שאמר למרגלית, אבל לא יכול עוד לחזור מדבריו.

–צריך אני לכתוב מכתב נחוץ! – אמר והתרחק עם מרת מרגלית. הוא שקר ונדמה לו, ששקרותו בולטת לעין, ועל־כן מצא לנהוץ לספר: – קבלתי היום עוד מכתב מרוזנקראנץ, שאינו נותן לי מנוחה על־ידי שדוכיו. הוא מציע לפני עתה דבר חדש! – הוסיף בצחוק מיוחד. השקר ענה אותו...

– אמנם – אמרה מרת מרגלית – לא לחנם אומרים חכמינו, שקשה זווגו של אדם כקריעת־ים־סוף. ענין־השדוך הוא כחידה סתומה והוא מכריחנו להאמין, שיד־טמירה – יד ההשגחה העליונה – מכינה את צעדי הגבר והאשה... אבל כפי שנדמה לי – הוסיפה לאחר רגע של שתיקה, משתדלת לאצול לקולה רכות מיוחדת ולהסיר מדבריה אבק של אפיטרופסות ו„מוסר" – השדוך עם בתו של הורוויץ שהציעו לך היה הגון וטוב מכל הצדדים. האנשים עשירים הם מאד והם מגזע־מיוחסים: הם מתיחשים על של־ה הקדוש.

זכורה אני, שראיתי את קברו בבית־העלמין של העיר... איני זוכרת עוד את שמה. עד היום הזה דולק נר־תמיד על קבר זה.

מרחוק נשמעו צלילי רומאנס צועני, שהושר במקהלה, ומתוך שאר הקולות הובלט קולה של רגינה.

– זוהי רבקה'לה תחיה – אמרה מרת מרגלית – יאריך ה' את ימיה – הוסיפה בלחש.

– כן, זוהי רגינה! – אמר עפרון, שקשה היה לו לבטא את השם הזה.

י"ט.

עפרון ורגינה ישבו בסוכת־הגן. כאילו במקרה נזדמנו כאן ביחד.

–יש רגעים, שאתה זר והפכפך–אמרה רגינה וסקרה את עפרון בעינים בוחנות – אתמול, למשל, בשעת־הטיול...

עפרון שתק ולאחר שתיקה השיב בכובד־ראש:

– בכלל „מטורף" אני קצת... מרגיש אני בעצמי את הדבר הזה.

הוא כבש את פניו בקרקע. שלא להסתכל בה.

– לא טוב עשית, שותרת על השדוך, שהציעו לפניך – אמרה רגינה פתאום קצת בצחוק – אילמלי נשאת אשה כדת משה וישראל, היית עוזב מיד את שגעונך והיית כאחד האדם. ראשית דבר, היתה אשתך מצוה עליך להסיר את מחלפות־ראשך הארוכות ביותר, שאינן הולמות יפה את הרופא, ושנית, היתה מתקנת קצת גם את הצפון מתחת לאותן המחלפות הארוכות...

– אפשר! – הוציא עפרון מפיו בבת־צחוק של מבוכה.

– יש רגעים, שאתה דומה לתינוק קטן, שרוצה בלטיפות, בפיוס ושדול... ואשה חכמה, שהיתה יודעת להתנהג עמך, היתה מגרשת שגעונך זה עד מהרה!

– אָה, נחדל מלדבר עלי! – אמר עפרון ספק בלצון. ספק בכובד־ראש.–אם יש תקנה אין זו אלא לשערות־ראשי! – ופתאום, כדי להטות את השיחה לענין אחר, אמ־ר:

–ספרי־נא לי את הסוף של הרומאן שלא הספקתי לשמעו עד תומו.

– הבה! – פתחה רגינה ובפניה נתרשמה התרכזות־המחשבה, כאילו השתדלה להעלות על זכרונה את התוכן. אבל הופעתה של מרת מרגלית הפריעה בעדה.

מרת מרגלית נתקרבה אל הסוכה בצעדיה המדודים והאטיים ובידה היתה חבילת־מכתבים.

– הרב מרומאנוב, העיירה הסמוכה אלינו – אמרה – מודיעני, שהשוחט שלהם חלה פתאום והוא נוסע מחר העירה. בלי ספק יתעכב כאן בדרך־מסעו. אני מבקשת אותך, דוקטור נכבד, לבדוק אותו.

– כמובן מאליו! – השיב עפרון.

– שמא דאגת, שאין לך „פרנסים" כאן–סיימה מרת מרגלית בצחוק – הקרה לך ה' גם את זו...

כ.

למחר צפה עפרון כל היום לביאתו של השוחט. הוא צפה לה לא מפני שהשתוקק כל־כך לעבודה, עבודת־רופא, אלא מפני שמאורע זה יכול היה לתת לו אפשרות להמצא בקרבתה של רגינה במשך שעות אחדות ולהראות לפניה כאדם, שדבריו – גזרות ובידו – מרפא ועזרה.

פעמים אחדות יצא עפרון אל דרך־המלך לראות את העגלות העוברות – ומצא שם את בבי, שיצא גם־כן לשם אותו דבר עצמו ושלא התפלא כלל על אי־סבלנותו של עפרון. בבי, שראה את עצמו כמי שעתיד להיות חובש, נהג חשיבות בעצמו והיה זהיר כל היום מלטנף את ידיו ואת בגדיו, גם היה מתרחק מן השעשועים הרגילים. הוא הציק לעפרון בשאלות שונות בנוגע למחלתו של השוחט ושאל בסקרנות: מה יעשה ומה מהות החובה, שלקח על עצמו, בתור חובש? – עפרון התבייש בפני בבי על אי־הסבלנות, שהבליט שלא מרצונו, ומדי ראה את בבי כשהוא עומד על־יד השער ומציץ מרחוק, היה מסתלק אל הגן או אל השדה. רגינה כאילו שכחה את כל הענין; על כל פנים לא הזכירתו אף במלה אחת. בשעת סעודת־הצהרים הביעה מרת מרגלית את השתוממותה על איחור־בואו של השוחט. הדבר נגע, כנראה, אל לבה והיא חששה, שמא אירעה לו תקלה, חס־ושלום. השוחט היה ירא־שמים גדול. היא ידעה אותו כשהיה בחור עדיין ולמד את תורת־השחיטה מפיו של שוחט־העיר. הוא היה עובר לפעמים לפני התיבה בבית־הכנסת שלהם שבעיר. אם לא יבוא היום, שמע מינה, שהוא בחזקת סכנה ואי־אפשר להביאו. צריך יהיה להודיע אז לר׳ נתן... פירושה של ההערה האחרונה היה: צריך להתיעץ עם הרב, כמה ממון יש לשלוח להשוחט.

עוד לא הספיקה להביע את ספקותיה, שפלטה, כמנהגה, בדרך רמיזות והרהורים, בלי שאצלה להם, מתוך ענותנות, השיבות יתרה, – והנה השומר בא ואמר, שהעגלה עומדת על־יד השער.

– הנה הוא בא! – קרא בבי – אדוני הדוקטור, אני אעזור לך! הגידה־נא מה לי לעשות כאן? –

עפרון יצא בלוית רגינה ונטל את מכשיריו עמו. הוא צוה לבעל־העגלה, שיכניס את העגלה לתוך האחוזה, ונגש לבדיקת החולה. זה היה איש כבן ארבעים, כחוש וצנום, שפניו המעוותים העידו על יסורים גדולים, שנתרבו עוד על־ידי הנסיעה... הוא היה מוטל קצת בהסבה בעגלה הצרה על מצע־התבן והכר שמתחתיו צנח ממקומו. אשתו, אשה בת שלשים חמש, ילידת־הישוב ופתיה, היתה כאובדת־עצות... היא לא רצתה בשום אופן להאמין, שבאה לתוך אחוזה יהודית: מעולם לא ראתה שום מקום חוץ ממקום־מולדתה ומקום־מושבה. רגינה הבינה מיד, שאשה זו תפריע בעד העבודה. היא רמזה למוריץ, שיכניסה אל תוך הבית, יאכילה וישקה אותה: הרי בעלות השחר יצאו מן העיירה ולא טעמה עדיין כלום! – עפרון פשט את בגדי־החולה, רגינה ערכה לו מצע רך, ולאחר שהניחוהו נגש עפרון לבדקו.

לאחר רגעים אחדים הכיר עפרון, שהשוחט חלה בדלקת החלחולת, וחוה את דעתו.

שהוא טעון נתוח... כמובן, צריך להביאו בהקדם האפשרי אל בית־החולים שבעיר. אבל להמשיך את הנסיעה בעגלת־אכר כזו היא בחזקת־סכנה. – על־פי הוראתו של עפרון ערכה רגינה תחבושת ובעזרתו הניחה אותה על בטנו של החולה...

בשעת עבודתם נגע עפרון כמה פעמים בידה של רגינה ופעם בפעם הרגיש אותו הזרם המיוחד, שחודר את כל הגוף וממלאו אושר בלתי־מוגבל... לרגעי־האושר האלה חכה עפרון כל הזמן. וכאן מצא גם אפשרות להראות לפני רגינה כגבר, כמושל, שדבריו נשמעים, ולהבליט את יתרונו על שאר בני־אדם... ופתאום – והנה תמונתו של השוחט מסתלקת לגמרי... לפניו מונחת רגינה והיא חולה. הרופאים אמרו נואש לחייה ואין איש נגש אל מטתה. בני־הבית מתיראים מפני מחלתה המתדבקת... והוא בא... הוא מפורסם בתור רופא מומחה ומלומד. הוא בודק אותה והיא אינה מכירה אותו... דעתה נטרפה מפני גודל החום... אבל פתאום היא מרימה את ראשה ובעיניה מנצנץ שביב של הכרה:

– עפרון, דוקטורכן! – אומרת היא בקול רך, אבל הוא שותק: מחשבותיו מכוונות למצוא מרפא למחלתה.

בני־הבית סובבים אותו ומביעים לו תודה בעד הישועה, שהביא לרגינה...

ופתאום והנה רגינה הולכת ברחוב בכרך, שהיא שרויה בו, והיא נכשלה בדרכה. אבטומוביל דוהר עבר עליה. הרופאים גמרו פה אחד לחתוך את רגלה האחת... אבל...

– מדוע נשתתקת פתאום? – שואלת רגינה את עפרון.

עפרון, שכורך את התחבושת על בטנו של החולה, מתעורר כמו מתרדמה.

– אלך לדבר עם אמנו־זקנתנו בדבר המרכבה – אומרת רגינה ומסתלקת בריצה.

כ"א.

היה אחד מערבי־הקיץ האחרונים, אחד מאותם הערבים, שבהם אין היום רוצה להכנע לפני הערב, שממהר לבוא ולמסור לו את ממשלתו. היום גוסס אט־אט והטבע נמצא במצב של תוהלת ממושכה. בגן שוררת דומיה ומורגשת ריקנות ושעמום. התפוחים שנתבשלו מצפים לביאתו של הגנן, שישיר אותם מן האילן, כנערות בוגרות, שלחייהן האדומות מעידות על תאותן ומאויי־לבן הטמירים. הדובדבניות השופות־הפירות עומדות וראשיהן מורדים, כאורחים שנפטרו מבעל־הבית ושוהים יותר מדאי בפרוזדור קודם יציאָתם. פה ושם מתגלגלים בין העשבים אגס או תפוח, שהשיר הרוח. הפרחים הורידו את ראשיהם כמתאבלים על יפים שהולך לאבוד. הקוסם־הקיץ התקין את עצמו ללכת ומעט־מעט הוא מכניס את כלי־קסמיו לתוך נרתיקו.

השמש, שהיתה דומה ללבנה גדולה ולוהטת, ירדה בעצלות ודומה, כאילו המסה את אופק־הרקיע במערב, שהיה בהיר וטהור ושום צבע חוץ מלובן אין לו.

– זהו יום־השבת האחרון! – אמרה רגינה, שהלכה על יד סוניה, באופן שקולה הגיע לאזניו של עפרון, שהלך אחריהן שלוב־זרוע עם מוניה ומוריץ – ביום־השבת הבא נהיה בביתנו.

— אם ירצה השם צריך להוסיף! — התלוצץ מוריץ.

— ואתה, דוקטורכן נכבד? — שאלה רגינה.

— הדוקטור יסע עמנו! — אמר מוניה במקום הדוקטור–האין זאת?

רגינה עשתה את עצמה כאילו לא שמעה את הדברים האחרונים והתחילה לזמר את שירו של אפוחטין:

מַחֲשָׁבוֹת שְׁחוֹרוֹת כִּזְבוּבִים כָּל הַיּוֹם לִי לֹא יִתְּנוּ מַרְגּוֹעַ,
נוֹשְׁכוֹת, עוֹקְצוֹת וּמְפַרְפְּרוֹת מְסָבִיב לָרֹאשׁ הַיָּגֵעַ.

היא שרה במלוא־קולה, שהרעיש את הגן, כאילו רצתה להשאיר את רושם־הנגון באויר־הגן לאורך־ימים.

— אילמלי היתה אמנו כאן — אמר מוניה — היתה בוכה בודאי... אמנו אוהבת את השיר הזה ובוכה מדי שמעה אותו:

מַחֲשָׁבוֹת שְׁחוֹרוֹת, כִּזְבוּבִים כָּל הַיּוֹם לִי לֹא יִתְּנוּ מַרְגּוֹעַ,
נוֹשְׁכוֹת, עוֹקְצוֹת וּמְפַרְפְּרוֹת מְסָבִיב לְרֹאשׁ הַיָּגֵעַ,
הָאַחַת תְּגֹרַשׁ — וּבַלֵּב כְּבָר הַשְּׁנִיָּה חוֹדֶרֶת.
וְתִזְכֹּר, כִּי מְלֵאֵי־הֲוָיוֹת עָבְרוּ הַיָּמִים,
וּתְבַקֵּשׁ לִשְׁכֹּחַ כִּי תֶּאֱהַב — וְהָאַהֲבָה עוד יותֵר בּוֹעֶרֶת...
הוי, מִי יִתֵּן וְיָבוֹא הַלַּיְלָה, לֵיל־עוֹלְמֵי־עוֹלָמִים!

רגינה סיימה את החרוז האחרון — ונשתתקה...

— מצטערת אני מאד! –אמרה סוניה–על שאתם נוסעים כולכם... אני נשארת כאן יחידה, והשעמום כל־כך גדול!

שותקים ושקועים במחשבות נכנסו לתוך שדרת־הגן המוליכה אל המרפסת. לקראתם רץ בבי ובשורה בפיו:

— נתקבלו מכתבים אחדים!

— בודאי בשבילנו! — אמרה רגינה.

— וגם בשבילך, דוקטור! — אמר בבי. — אבל תקבל את המכתב רק אחר ה„הבדלה" אמנו־זקנתו אינה מתירה לפתוח את המכתבים, שמתקבלים ביום־השבת.

אבל היום פנה לערוב... השמש נתכסתה מעבר לגן והצללים גדלו. בטבע שררה אותה דומית־העצב המיוחדת, שמלוה את „שבת מלכתא" לדרכה...

בבית הדליקו נר. מוניה גמר את ה„הבדלה" — ורוח של עסקנות מלא את הבית, כאילו התפרץ פתאום, דרך דלת פתוחה, שאון מן החוץ... „המכתבים" — זו היתה המלה, שרחפה על שפתי כל, אבל נחבאה מפני כבודה של בעלת־הבית, ששמה את הפנסנה על חטמה בחשיבות ובדקה כמנהגה את מכתבים, כדי למסור אותם על פי הכתבות. מרת מרגלית לא האריכה בבדיקה, כדי שלא לענות את בני־ביתה בתוחלת ממושכה.

— „למסור להדוטור עפרון" — קראה מרת־מרגלית מעל גבי מעטפה אחת.

— מובטחני, שזהו מכתב מאיזה שדכן! — אמרה רגינה בצחוק. — מכירה אני בזה על־פי הלשון הרוסית שעל־גבי המעטפה...

עפרון התאדם שלא ברצונו, אבל לאחר רגעים אחדים פתח בבת־צחוק ואמר:

— הרב מק"ק רומאנב מביע לי את תודתו על טפולי בשוחט ומציע לי משרת־רופא בעיירה שלהם בשכר אלף רובלים, חוץ מן ה„פרכסים" החפשית...

— תנאים נוחים מאד! — אמרה מרת מרגלית. — עיירה זו! יש לה סביבה יפה וגדולה... מפעל טוב ישולם תמיד!

— ובכן אתה נוסע לעיירה? — קראו הנערים פה אחד.

— אפשר! — השיב עפרון בלי שהסתכל בהם...

כ"ב.

האויר היה צח וקריר. השמש מעטה את חומה ואורה. השמים היו שלוים ובהירים כמצחו של הוגה־דעות. בגן שררה דומיה. פה ושם נתגלגלו על הקרקע ערמוניות בלתי בשלות... פה ושם נפל עלה, שהיה ירוק עדיין ומת באבו מיתה חטופה. היה אחד מבקרי־אלול.

— ובכן ביום החמישי לשבוע זה את נוסעת מכאן. בעוד שלשה ימים! — אמר עפרון, שישב על יד רגינה על הספסל בקצה־הגן, סמוך לעצי־התפוחים החביבים שלה. התפוחים היו בשלים וענדו את בדי האילן כחרוזי־מרגליות גדולים.

— כן, הקיץ עבר! — פלטה רגינה כמדברת אל עצמה.

— והסתיו בא! — סיים עפרון, שלשונו בחכו נשתה.

— כשני־חדשים ישבנו יחד! — הוסיפה רגינה — הזמן עבר במהירות נפלאה!

— כן! — גמגם עפרון. לבו היה דופק בחזקה. הוא רצה לומר דבר־מה, אבל גרונו היה יבש וקולו צרוד.

— תקיעה! תקיעה גדולה! — נשמע פתאום קול־השופר מבית־הכנסת, וקול זה הרעיד את האויר והכניס לתוכו איזה דבר חדש, זר. היתה שעת תפלת־שחרית.

עפרון נרעד קצת ומחשבותיו נתבלבלו. המלה, שהיתה טוכנת בפיו, נחבאה.

רגינה הסתכלה בו במבט רך, שהיו בו גם חמלה, גם כאב־לב.

— „כל נדרי!" — והיא התחילה לזמר בלחש את הנגון המפורסם, מנענעת בראשה תנועות קלות, כיהודי שמפשפש במעשיו ומשתדל להחזיר למוטב את חברו.

עפרון כבש את פניו בקרקע...

כ"ג.

לאחר ימים אחדים של גשמים תכופים בא יום בהיר וחם.

„הילדים נוסעים" — דבר זה היה מורגש באויר־האחוזה. הרכב רחץ ושטף את המרכבה. בחדרי־הכירים ערכו ארוחה מיוחדת וצידה־לדרך. המשרתים היו עסוקים בסדור־ההפצים.

„הילדים נוסעים" — דבר זה הרגיש באופן מיוחד הדוקטור עפרון, שהשתוקק לראות את הילדים ולא מצא עוז בנפשו להכנס למעונם. הוא השתדל להראות שקט ושלו. וכדי להבליג על צערו ולהסתירו מעין רואים יצא היערה.

שתי שעות יכול היה לתעות ולהתבודד. אחר־כך חייב הוא לחזור הביתה כדי להפטר בברכת־שלום מרגינה ואחיה. הוא אהב עלמה זו – בזה אין שום ספק... זוהי הפעם הראשונה בימי־היו! מעולם לא הרגיש מה שהוא מרגיש עתה. ובכן זהו רגש־האהבה? – רגש נורא ומיוחד במינו... וכי כל האוהבים מתענים וסובלים יסורים כמוהו? כלום נוצרה האהבה כדי לענות בה בני־אדם? מה היה אילמלי נכנס עתה לחדרה של רגינה ואמר לה: „רגינה, אני אוהב אותך! השארי־נא בשבילי עוד יום אחד כאן!“? – בודאי היתה מתרעמת על דבריו אלה והיתה זורקת בו אחד ממבטיה, שהוא ירא אותם כל־כך... מבט של בוז, שיקפיא את דמו... לא! לעולם לא יעשה כדבר הזה! הרעיון בלבד, שהיא תסרב לו... לא! שהיא לא תפול בזרועותיו... רעיון זה בלבד עלול להביא רעד בעצמותיו! לעולם לא יגלה לה את אהבתו. אדם שכמותו אינו מוכשר לגלות את רגשותיו, בכל אופן אינו יכול להתודות ראשון... מוכרח הוא להמתין עד שתבוא אותה בת־האגדה היפהפיה, שתתחנן לפניו ותתפלל לאהבתו... החיים עלבו אותו (במה–לא ידע בעצמו) והחיים חייבים לגמול לו עלבונו ולהשיב שבעתים אל חיקו. האשה שיאהב תבוא היא עצמה לבקש אהבתו. חייב הוא לכבוש את אהבתו לרגינה, להתראות שלו ושקט, כאילו לא אירע דבר... רגינה לא נבראה לאהבה. אשה שכמותה אינה מוכשרת לאהוב כלל. טבע של ארטיסטית לה, שאין חקר לרוחה.

עפרון נכנס לגן־הירק, שבו טייל בפעם הראשונה עם רגינה ואחיה. בטבע הורגשה נשימת־הסתיו, שממשמש ובא. כאילו יד גסה, קשה ומלוכלכת עברה על הזהרות, שנכפפו וכקצרי־ראיה הן מסתכלות בקרקע, על קלחי־הדורה, שפירותיהם נתלשו ועליהם הארוכים דומים היו לטלאי־בגד סרוחים ומטונפים. התלמים היו ריקים... פה ושם התגלגל עלי־האבטיחים הגדולים, אשר כסו על הגומות הריקות, שנדמו לכוכים שנתרוקנו ממתיהם או קשואים רקובים, שכנפל לא חזו שמש. הקרקע היה רך, ספוג־גשם וממועד, ועפרון, שהרגיש צורך בדבר להלך בזריזות, מורדף על־ידי מחשבותיו, לא היה יכול להתהלך בגן, שצעדיו טבעו על קרקעו, ועל־כן יצא אל דרך־המלך היבשה והנוקשה.

– דוקטור! – נשמע פתאום קולו של בבי, שהבהיל את עפרון – אתה יודע, שאנו נוסעים היום? בעוד חצי־שעה... אתה יודע?

הוא אחז בזרועו של הדוקטור עפרון ולחץ אותה בחזקה, כאילו לא רצה להרפות ממנו. דבר זה נגע עד לבו של עפרון והוא נשק את הנער הקטן.

– אתה תבוא אלינו לק.? – שאל בבי – אתה מוכרח להבטיחני שתבוא. אבי ואמי יהיו שמחים לקראתך...

התרגשותו של עפרון היתה כל־כך גדולה, עד שלא היה יכול לדבר. הוא חבק בחזקה את הנער וביחד הלכו הביתה.

– הנה המרכבה רתומה! – קרא פתאום בבי כשקרבו אל השער - אנו נוסעים! –

ואחר שנשתמט מזרועו של עפרון רץ אל תוך הבית. עפרון הלך אחריו בנחת, משתדל להתראות שסט ברוחו. היא פגש בסוניה בת־דודתו, שהלכה לברך את „הילדים“ בברכת־הפרידה. היא הסתכלה בעפרון במבטה הרך, כדרכה, אבל לעפרון נדמה הפעם כאילו

היא תומלת ומרחמת עליו, והוא נתירא, שמא לא יהא יכול לכבוש את צערו אם תבוא עמו בדברים על נסיעת־הילדים; ולפיכך השתמט ממנה באיזו אמתלא ונתן לה שתכנס לתוך הבית לבדה.

בחדרה של רגינה נתקבצו כל בני־הבית. מרת מרגלית, רגינה ואחיה היו מוכנים לנסיעה, וכשנכנס הדוקטור עפרון לא שם אליו לב כמעט שום איש... קרחת־הנסיעה אחזה את כולם ודעתם לא היתה פנויה אליו. הוא יצא עמהם יחד מחדרם, לום אל המרכבה ונפטר מהם בפזיזות ובברכה חטופה.

רגעים אחדים עמד עפרון על יד השער, מסתכל במרכבה המתרחקת. פתאום הרגיש, כאלו זרם של רותחין לוחץ את גרונו. הוא לא יכול להתאפק—ודמעות התפרצו מעיניו. כדי שלא יראוהו, ברח השדה ונתן בבכי קולו... מסביב לא היה איש והוא בכה כתינוק, בכה וזעק וצוח וגעה בבכי, כמו שמבכים אבדה שאינה חוזרת, אסון גדול, שככחו להמית את האדם אם לא יפנה לעזרת הדמעות והצעקות...

בכי היסטירי, חולני, אחז את עפרון במשך כמה רגעים...

כ"ד.

מן הבוקר ירד גשם. גשם־אלול טורד, שמורגש בו קור־הקבר ונשימת־הכליון. האילנות רעדו חשופי־פירות ומלאי פחד־המות והרוח התהלך כתליין במגפיו הכבדים, מנקש על הגגות וצנורות־המים. קשה היה מראה־הגן, השדה והיער הנובלים, וכדי שלא להסתכל בהם בשעת־גסיסתם נחבאו בני־האדם בחדריהם. הקיצנים המעטים, שדרו באחוזה, עקרו דירתם אל־תוך העיר, ורק משפחת מרגלית נוהגת היתה להשאר כמנהגה, באחוזה עד אחר „הימים הנוראים": עונת־הזריעה של תבואת־החורף דרשה את העין המפקחת של בעל־הבית... בראש־השנה וביום־הכפורים היו מתפללים בבית־הכנסת שבאחוזה, ולצורך זה היו מזמינים חזן ועשרה בטלנים מן העיר, שבצירוף בני־הישוב היו כשני „מנינים". כך היה נוהג מרגלית המנוח, ובמנהגיו אחזה גם אלמנתו.

עברו שלשה ימים משעה שנסעה רגינה העירה.

עפרון המתין למכתב מן העירה, שתקבע את יום־נסיעתו. קשה היה לו עתה להשאר אפילו רגע אחד באחוזה. סוניה הרגישה בזה ויחוסה אליה נעשה עוד יותר רך ומלא־רחמים משהיה, כאילו רצתה לנחמו. אילמלי הגשמים, שהיו מעכבים אותו בבית, היה רץ ותועה כל היום בשדות ויערים, בלי קץ ובלתי תכלית.

הוא ישב בחדר־האכילה, שנדמה עתה גדול ומרווח משהיה, סמוך לסוניה, שישבה על גבי־הדרגש נשענת על הכר, כדרכה, והיה מרקיד על ברכיו את בתה הקטנה. הוא השתדל להעמיד פנים שוחקות ולבדח את דעתה של הקטנה במעשי־קונדס.

השלחן הארוך נהפך לבית־חרושת למעשה־פתותים. אשה, כבת ארבעים, כרסנית ומפוטמת, שהוחזקה למומחית בעריכת פתותים, הוזמנה לצורך זה מן העיר ועמדה לבושה

סינר לבן וזרועותיה חשופות, לשה ומעגלת את הפירורים הקטנים, שיצאו מתחת ידה מתאימים כפנינים.

כחצות־היום בא מן העיר ר' אריה־ליב המשגיח. הוא הביא עמו חבילת חפצים וחדשות.

— חפשתי ובקשתי בכל הארונות ולא מצאתי יותר משני „מחזורים"—אמר המשגיח בקול „זב חלב ודבש", שהיה מיוחד לו, כשפנה אל מרת מרגלית, שישבה על יד השלחן והסתכלה במעשה־הפתותים.

— יש סגולה בדוקה ומנוסה למצוא „מחזורים" — אמרה מרת מרגלית בבת־צחוק:— צריך לחפש „קינות" ו„הושענות" — ואז תמצא תמיד „מחזורים"...

בני־הבית נתנו בצחוק קולם ונזדרזו לקראת המכתבים, שהוציא אריה־ליב מן החבילה ומסר אותם לאיש ואיש בבת־צחוק של הכנעה. סוניה קבלה מכתב מבעלה, שחכתה מדי יום ביומו לבואו, עפרון — מן העיירה ומרת מרגלית — מכתב מנכדיה.

— „הנסיעה עברה בשלום — קראה מרת מרגלית בקול את מכתבה של רגינה — אנו מודים לך בעד קבלת־הפנים היפה, שערכת לנו... ישיבתנו באחוזה היתה בשנה זו נעימה מאד... פרישת־שלום לסוניה ולהדוקטור עפרון".

כ"ה.

עפרון נכנס לחדרו והתחיל לכתוב:

„עלמה נכבדה!

„סלחי לי, כי אפריע את מנוחתך. בכל שעה ובכל מקום שיגיע מכתבי לידך, „בודאי אין לבך פנוי אלי. עוד לא באת אל המנוחה אחרי נסיעתך ומכתבי בא לגזול ממך „את רגע־המנוחה הראשון. אבל מכתבי קצר. רק מלה אחת יש בפי: 'אהבתיך'. מגוחך אני „בעיניך, שלא מצאתי עוז בנפשי לגלות לך את הדבר הזה עד היום. שני חדשים נשאתי „את סודי בלבי — לך לא היה הדבר סוד — אבל לא עצרתי כח לבטא אותו... מדוע? „וכי דרשתי אהבה גם מצדך?.. אמנם, היו ימים, שנפשי ערגה לאהבתך, שחשבתי „אותה להאושר היותר גדול בחיי, והיראה לאַבד אושר זה כבשה את ודויי...

„אבל הימים האלה חלפו לבלי שוב עוד.

„'לבלי שוב עוד' — כותב אני את המלות האלו במנוחה שלמה... יודע אני את „דרך ההרגשות, וביחוד את הרגשותי שלי. ואולי — כך חושב אני עתה — לא מתוך „חוסר־רצון ולא מתוך ביישנות כבשתי את ודויי, אלא מתוך אותה ההרגשה הבלתי־ „ברורה, הסמויה, שאהבתי אליך היא טהורה ואין בה שום פניה ומטרה...

„אני אוהב אותך, רגינה! נעים לי לבטא את הדבר הזה, ואני עושה זאת אך ורק „בשביל עצמי, כדי להתענג על הרגשתי זו וכדי למלא בה את כל ישותי. והאמיני לי: זוהי „אהבתי הראשונה... אחת היא לך, בלי ספק, אבל אני חוזר עוד הפעם על דברי, שכל „מה שאני כותב ואומר, אני עושה רק בשביל עצמי, כדי לתת דין וחשבון לעצמי ממצבי־ „רוחי ומכל מה שעבר עלי במשך שני החדשים האחרונים... מאושר אני ומאושר הייתי

„במשך הזמן הזה. מעולם לא ידעתי, שהקיץ הוא כה יפה, שהשמש היא כה מזהירה „ושהפרחים הם כה ריחניים! סנטימנטאלי הנני! כן! מעולם לא ידעתי, שאני יכול להיות „כה סנטימנטאלי.

„דבר מוזר היא האהבה! — צדקו האומרים, שזוהי מין מחלה. ואף בזה דומות „האהבה והמחלה זו לזו, כי שונים הם אף גלויי־האהבה אצל אנשים שונים. אצלי אין „חזיונותיה — אני משתמש בלשון־דהרופאים — עוברים ברעש ושאון... באטיות ונחת היא „עושה את דרכה... כל ימי אהיה נגוע בה... אני נוסע מכאן לעיירה — לרומאַנוב „הסמוכה מהלך פרסאות אחדות להאחוזה. כלום זרה ומשונה היא השתלשלות־הסבות „הזו? ומפני־מה נוסע אני דוקא לעיירה זו, בלי פקפוק, בלי ספקות, כאילו היה דבר זה „מובן מאליו? — אמנם, שואל אני את עצמי, מה הם הגורם והכח־המניע, שדוחים ומעוררים „אותי ללכת דוקא לרומאַנוב? (מוזר הדבר: אני מבטא שם זה כאילו היה שגור בפי זה „כמה שנים, כאילו היתה זו עיר־מולדתי!)... אבל מי תכן את רוח האדם?

„סלחי לי, עלמה נכבדה, שאני מעמיס עליך קריאת מכתב כתוב בלי סדר. לא אחת ושתים טפחת על פני באגואיסמוס שלי—והרי לפניך עוד ראיה שצדקת, חזוק לדבריך"...

עפרון כלה לכתוב, רשם את הכתובת על־גבי מעטפת־המכתב, ואחר־כך התחיל לקרוא את מכתבו עוד הפעם.

„לשלוח או לא?" — שאלה זו העסיקה אותו.

ופתאום, כאלו החליט החלטה אחרונה, הדליק גפרורית ונגע בה בשולי המכתב...

„כרגע אחזה הלהבה בגליון, שנתכווץ ונעשה כעין שפופרת—ונהפך לע־מת־דשן.

למחר עזב עפרון את האחוזה.

הַנּוֹדֵד.

כְּחֻלִּים וּבְהִירִים מִמַּעַל צָחֲקוּ
צְחוֹקָם הָרַךְ הַשָּׁמַיִם —
יָצָא הַנּוֹדֵד לְבַקֵּשׁ אֶת דַּרְכּוֹ,
דֶּרֶךְ־הָאשֶׁר בַּחַיִּים.

סָבִיב לֶהָבָה שֶׁל חַיִּים הִתְלַקְּחָה,
לַבַּת הַנִּיצוֹץ הָעוֹמֵם.
אָבַד הַנּוֹדֵד בָּאֹפֶל אֶת דַּרְכּוֹ,
אָבַד בָּאֹפֶל הַדּוֹמֵם.

חַיִּים מִסָּבִיב—וַיֹּאבַד אֶת דַּרְכּוֹ...
הִשְׁחִיר בְּעֵינָיו הַקֶּצֶף...
מְקַנְּנִים מֵאָז וְעַד עַתָּה בְּלִבּוֹ,
שְׁנַיִם: הַכְּאֵב וְהָעֶצֶב.

נִיצוֹץ וְנִיצוֹץ מִנַּפְשׁוֹ נִתָּזִים,
הוֹלֵךְ אוֹר־נַפְשׁוֹ וְכָבֶה —
נוֹשֵׂא אֶת קִצְפּוֹ הַנּוֹדֵד בְּלִבּוֹ,
לִבּוֹ הַקַּר וְהַדָּוֶה.

וְקֶצֶף מְרִירִי בְּלִבּוֹ מְחַלְחֵל,
קֶצֶף עַל אָבְדַן־הַחַיִּים —
רוֹקְדִים רִקּוּדָם הָעֲלִיז הָאוֹרוֹת,
צוֹחֲקִים מְרוֹם־הַשָּׁמַיִם.

יָמִים שֶׁל גְּסִיסָה אֲרֻכָּה וּדְלוּחָה
עַל נְעוּרִים־לֹא־בָאוּ מַה־קּוּבְּלִים —
נוֹשֵׂא בְּלִבּוֹ הַנּוֹדֵד אֶת קִצְפּוֹ,
קֶצֶף הַחַיִּים הַנּוֹבְלִים...

מנחם ריבולוב.

לִילִיֶענְטַל וְהַשְׂכָּלַת־הַיְּהוּדִים בְּרוּסְיָה.

(סוף).

מאת

דוד כהנא.

.V

בווילנה לא נשמע מליליענטאל דבר או חצי־דבר מיום שהלך לפטרבורג כל המשכילים, שנמשכו אחריו, נערו חצנם ממנו מפני לעג המון־העם, שכמעט לא היה להם מקום להסתתר ממנו, כי היו אומרים להם בשחוק: „איה מושיעכם?" [1]. האדוקים והחסידים מצאו לנכון לקבול על מנחם ל"ט לפני יהודה אביו ושלחו לו בששה לחודש אב שנת תר"ב אגרת לאשכנז, שבו בקשו מאתו לצוות על בנו, שלא יִמָשך אחר האנשים הרוצים להשכיח תורה מישראל [2]. אבל לפתע פתאום בא לווילנה בעשירי ליולי אותה שנה מכתב מל"ט מפטרבורג אל החכם צבי קאצינלינבוגין, שבו בשר ל"ט בשורות טובות, וקצור־דבריו היא, שלפני שלשת ימים חתם הקיסר על פקודה טובה לישראל, שיוָסד בפטרבורג על־יד המיניסטיריון להשכלת־העם ועד־סנהדרין, שבו ישתתפו ארבעה מגדולי־הרבנים והם יתיעצו תחת השגחתו הפרטית של המיניסטר בדבר טפוסם ותכונתם של בתי־הספר החדשים. בשלשה חדשים יגמור הועד את עבודתו ואז יגשו ליסוד בתי־הספר. להאסיפות הללו יוזמנו מאשכנז מלומדים ואנשים נשואי־פנים [3]. שמא תאמרו: „הלא פקודה זו לא תתן לנו לא לחם ולא שמלה — ולמה לנו חכמות ומדעים אם אין משען לחם?" — דעו לכם, שפקודה זו היא רק הראשונה ואחריה תבואנה עוד בשנה זו שלש או ארבע פקודות חדשות, שמהן תראו בעליל, שהממשלה דורשת את שלומם וטובתם של אחינו. הימים הבאים יהיו טובים מימים עברו, שבהם היינו נתונים ללעג ולחרפה. השעה משחקת לנו ולב הקיסר טוב אלינו [4] — וביום 21 ליולי אותה שנה בא מל"ט מכתב לנ"ר איש־חסדו, שבו היה כתוב: „אל נירא ואל נחת. ה' אלהי אבותינו יהי בעזרנו. אויבינו אשר

---

1) עיין: „חזון למועד", ח"ב, מכתב י"ט, עמ' 37.

2) עיין: Пережитое, II, 294.

3) מתרגם מכתב זה לרוסית (שרק תרגומו מצוי בידינו) קרא בטעות בפנים העברי „מלמדים" או „מלמד" במקום „מלומדים".

4) עיין: Пережитое, III, 380.

סבונו היו למשל ולשנינה. המה הלשינו עלי ועל כולנו, אבל ה׳ הפיר עצתם והקים מחשבתנו הטובה״ [1].

לאחר שלשה חדשים, שישב ל״ט בפטרבורג ובריגה, שב לווילנה בחודש אלול תר״ב שמח וטוב־לב, ורבים מן המשכילים חרדו לקראתו לשמוע מפיו את הישועות והנחמות שהביא עמו. אך הוא נסגר בחדרו ולא רצה לראות פני איש. וכך ישב בחדרו כשני שבועות וכתב את ספרו „מגיד ישועה״ בלשון אשכנזית, והסופר המשכיל שמעון רוזנטאל תרגם אותו עברית [2]. ובששה ימים לחודש תשרי שנת תר״ג הוציא ל״ט את מכתבו „מגיד ישועה״, שבו הוא מבשר לעמו בשורות טובות וישועות גדולות, אשר אבותיהם לא ראו וזקניהם לא שמעו: כי השרים היושבים ראשונה במלכות הציעו לפני הקיסר ניקולאי לקרוא לעיר־המלוכה פ״ב אנשים מבחירי עם ישראל יראי ה׳, אשר דבריהם יהיו קדושים בעיני אחיהם, ואלה ישבו בסוד השרים להגיד במה יחישו את הצלחת עמם ויביאו קץ לכל קלון ומשטמה. הקיסר מלא את שאלת יועציו ונתן דת, שנכתבה ונחתמה בחותם המלך, והמיניסטר אובארוב אמר לו בפנים צוהלים: „חמל ה׳ על עמו! הנה עתה יבואו ימים טובים לישראל. רצון אדוננו המושל להסיר חרפה מאחיך. עתה אקוה, כי יבינו בני־עמך את החסד השפוך עליהם ואת הכבוד הגדול הנעשה להם לעיני כל עמי־הארץ. עתה ישכילו לבלי לעזוב שעת־הכושר הזאת, למען ייטב להם כל הימים. ואם נרפים יהיו כעת ויעזבו שעת־הרצון, אז לא במהרה ישובו ימים כאלה, ושונאיכם יצדקו, כי יאמרו: אך עם סכל ואויל העם הזה. לך בכל ערי מושבות־אחיך והגד להם, מה יקרה העת הגדולה הזאת, והבינם את האהבה והחסד, אשר יופיע עליהם מאת הקיסר. אמור להם, איך המירה הממשלה קלונם בכבוד להושיבם בסוד המיניסטעריום, ותחת אשר עד עתה היה עליהם רק לשמוע, יבואו עתה בעצת גדולי המדינה. קרא באזניהם לבל ייראו ולבל יחתו ויאמינו, כי מבתי־ספר יצא להם כביד ויקר, וזה ינהלם על שפעת לחם והצלחה רבה מבלי סור מאת האמונה. דבר אליהם, כי לא אנכי שלחתיך, רק בשם הקיסר האדיר הנך שלוח להביע להם רצונו הקדוש ולהודיע בכל הארץ את רוח החמלה, אשר נתן אלהים בלבו״ [3].

מכתב זה של ל״ט, שהוא „מגיד ישועה״ לעמו, הביא רוח־חיים בלב רבים מבני־ישראל בכל מקומות־מושבותיהם. והעיר ווילנה צהלה ושמחה על התשועות והנחמות, וקול רנה וישועה נשמע בכתבי־העתים אשר ליהודים באשכנז, וחכמי ישראל באשכנז שלחו מכתבי־תודה להקיסר ניקולאי הראשון ולהמיניסטר אובארוב, גם חגגו בני־ישראל שבהרבה מערי־אשכנז חגי ששון ושמחה על הישועה הגדולה הזאת ועל מעשי־ל״ט הנפלאים.

ואולם משכילי העם בעיר ווילנה אמרו: „לשמחה מה זו עושה? רבנים יתאספו בפטרבורג וישבו שם בסוד השרים — ומה יושיעונו הצדיקים האלה? כלום חסרה תורה בישראל? או אולי חסר איזה דין בשלחן־הערוך ויבואו אלה

---

1) עיין במאסף „לקט אמרים״, עמ׳ 87.

2) „מגיד אמת״, עמ׳ 14. ועיין „חזון למועד״, ח״ב, מכתב כ׳, עמ׳ 38.

3) את המכתב „מגיד ישועה״ הדפיס לטרים בספרו „מכתבי עברית״, ווינא תר״ו, עמ׳ 152.

למלאות אותו? ואילו היה ל״ט מעיז להציע לפני המיניסטר, שיקרא לעזרה את רבני־אשכנז, כמי שקוינו עד עתה, היתה באסיפה זו ממש. אבל מה יעשו לנו הפסילים האלמים האלה, אשר הדבר אין בהם ורחוקים הם מכל חכמה ומדע? אין זאת כי להפריע אותנו ממעשי־ידינו בא ל״ט הנה, כי לולא הוא אז היו האנשים המשכילים, שהתחילו ליסד את בתי־הספר, גומרים את מעשיהם. עתה שמנו כל תקותנו רק בו — ואולם הוא מרבה רק לפרסם את שמו ואת גדולתו ובין כה וכה המלאכה נשבתה ובתי הספר לא נוסדו — ועתה הוא מבשר לנו, כי מן הרבנים תצא הישועה לישראל!״ [1].

בווילנה כבר עתה ל״ט את האדוקים והחסידים ביותר, כי היו מרובים במספרם, ובקש קרבתם בכל מאמצי־כחו: הרצה דברים רבים לפניהם בגלוי ובסתר והתמכר ללכת בדרכיהם בימי־התשובה: העיר שחר בכל יום להתפלל סליחות בבית־הכנסת הגדול, לא בטל אף קוץ אחד מכל המנהגים המרובים, שגם האדוקים לועגים להם בסתר־לבם, כי גם „מצוות״ תשליך וסבוב־כפרות ומלקות בערב יום־הכפורים קיים כאדוק שבאדוקים [2].

בספרו „מגיד ישועה״ לא הזכיר ל״ט אף במלה אחת את נ״ר איש־חסדו, בעוד שבאמת נחל ל״ט את כל כבודו רק על־ידי נ״ר. מאחר המלמדות בריגה לקח נ״ר את ל״ט והציגהו לפני גדולי־השרים בווילנה, ספק לו את כל צרכיו שם ובצר לו במינסק יצא לעזרתו ונתן לו אפשרות לצאת משם בשלום, — ול״ט אף ולא נשא שמו על שפתיו, וכל מה שכתב היה טבוע בחותם „אני היא״, אני לא אחר [3]. גם לכל בני־מינסק מדד במכתבו ההוא במדה אחת, אף־על־פי שהרבה מראשי־העיר ומקציניה היו לו לעזר בלא לב ולב. גם על בני־ווילנה מתח מדת דין קשה, אף כי רבים מהם היו לו אחים לצרה ואמצו את לבו בדברים, וגם תמכוהו בכספם כדי שיעשה דרכו לפטרבורג.

VI.

המיניסטר אובארוב ראה על־פי תוצאות הנסיעה הראשונה, שנסע ל״ט בווילנה ובמינסק, כי רק המשכילים שבישראל דעתם נוחה מן התקונים, שבדעת הממשלה לתקן לטובת ההשכלה, אבל כל בני המון־העם הרב אינם רוצים בטובתה ובתקונים שלה מפני שהם חושדים בה, שכוונתה ל„רוסס״

---

[1]) עיין „חזון למועד״, ה״ב, מכתב כ׳, עמ׳ 38.

[2]) עיין „מגיד אמת״, עמ׳ 10.

[3]) עיין „מגיד אמת״, עמ׳ 12. „אמנם—אומר רמא״ג—רבים מלמדים על ל״ט זכות, כי ירא להזכיר את שם נ״ר בספרו פן יתחרו העזים והקנאים בו, [אחרי] אשר נבאש נ״ר בהם מיום אשר פשט את בגדי הפולאנים ללבוש בגדי אשכנז תחתם; אבל הזאת תחשב לתשובה? ואיך לא נשא הרב הזה קל־וחומר בעצמו לאמר: אם כה נבאש נ״ר, אשר היה לפנים ככלי־חמדה בעיניהם, על דבר בגדיו האשכנזים לבד, איכה יאמינו כי ירא־אלקים אני, המגלח גם את זקני ואשר עברו כל ימי עלומי ועוד לא נשאתי אשה?! הלא זה קל־וחומר אשר אי עליו תשובה!״

אותם ולהעבירם על דתם[1]. ולפיכך מצא אובארוב לטוב, שיסע ל״ט עוד הפעם מטעם הממשלה למערבה ולדרומה של רוסיה ויעבור בכל המקומות שבני־ישראל יושבים בהם כדי לדבר על לבם ולהרגיע את רוחם, שאין מחשבה זרה להממשלה כלל ורק את שלומם ואת טובתם היא דורשת. וכשבא ל״ט בפעם שניה לפ״ב השתדל אובארוב אצל הקיסר ניקולאי לטובת ל״ט, והוא מִלא את בקשתו ול״ט קבל מכתב מטעם הממשלה מיום 2 ליולי 1842 וגם שש מאות רובל להוצאות־הדרך. תוכן המכתב היה: שיעבור ל״ט בהערים האלו: ריגה, מיטאבה, קובנה, ווילנה, מינסק, הורודנה, ביאליסטוק, ז׳יטומיר, ברדיטשוב, קאמיניץ־פודולסק, קישיגוב ואודיסה; ואחר־כך יעשה דרכו חזרה דרך אומאן, קיוב, צ׳רניגוב ומוהילוב ויבוא לפ״ב. ובכל המקומות האלה חייב הוא לראות את מעמד היהודים ומצבם בהשכלה ולדבר על לבם. ״תכלית רצון־הרוממות היא לסגל את היהודים, אחרי שתקרבם אל ההשכלה, לחיים אזרחיים ומוסריים, אבל בלי שתגע בדתם״. והמכתב מוסיף והולך: ״אל תמנע מלבקר את היהודים, שכבודם גדול בעיני בני־עדתם ולבם טוב להם, ומלבאר להם בפרטות את התועלת, שיש לצפות להם אם ימלאו את כוונת הוד־מלכותו. תבחן בכל האפשר את מצב החנוך הביתי של היהודים ותאסוף ידיעות על המלמדים. תשים לבך להצעירים, שיכולים לסייע להגשמת כוונותיה של הממשלה על־ידי הוראת בני־הנעורים או על־ידי מה שיכינו את עצמם לתואר־הוראה בבתי־הספר הכלליים[2].

מווילנה עשה ל״ט דרכו לוולוז׳ין, ושם התראה עם הגאון ר׳ יצחק ב״ר חיים. הוא התענה בעיר זו ביום־הכפורים, ובערב־סוכות הלך למינסק, שהפעם קבלו שם את פניו, בכבוד ובקשוהו לסלוח על מה שנעשה לו קודם. ובשמחת־תורה נקרא לבוא אל ה״חדר״ של החסידים מליבאוויץ. ושם היה ״חתן תורה״, ואחר שברך את הברכה האחרונה הקריבו לו החסידים כוס יין־שרוף. והוא שתה אותה עד תומה לעיני התורה הקדושה. אז היתה תרועת־שמחה בעדת־החסידים והם קראו בקול: ״אחינו אתה!״[3]. ובאסיפה שהיתה שם ביום א׳ לחול המועד של סוכות הסכימו ליסד בתי־ספר. במוצאי יום־טוב הלך להורודנה ובדרך־מסעו עבר בכמה מקומות — במיר, נובוהרודוק, וכדומה, ובערב שבת בין השמשות בא להורודנה. אז באו אליו ראשי־העיר וגדוליה והוא דבר על לבם במשך שתי שעות — וכולם הסכימו לכל דבריו[4].

---

1) כשהתווכחו אחדים מן המשכילים עם דיין אחד באודיסה ושאלוהו: מפני־מה אין בתי־הספר ליהודים מטעם הממשלה מוצאים חן בעיני החסידים? הלא בהם לומדים הנערים תורה: ״בראשית ברא אלהים את׳ וגו׳!״ — השיב להם הדיין כך: ״איך נעלמה מכם כוונת הממשלה? — בראשית — השתמד, ברא — השתמד, אלהים, השתמד, את — השתמד גם־כן״...

2) הדברים האחרונים מתורגמים מתוך האוריגינאל של המכתב, שנתנה הממשלה בידי ל״ט, כי בעתון: Allgem. Zeitung des Judenthums, 1842, S. 609, נדפס רק תרגומו האשכנזי. את עצם המכתב מצאתי בידי מר יצחק הארטינשטיין ז״ל, שהרשה לי בטובו להשתמש בו.

3) ״מגיד־אמת״, עמ׳ 10. וכן נראה מתוך מכתבו של ל״ט, שכתב מהורודנה אל נ״ר ושנדפס במאסף ״לקט אמרים״.

4) עיין במאסף ״לקט אמרים״.

ובכל מקום שבא ל״ט עתה קבלו היהודים את פניו בכבוד גדול, כי אימת המלכות היתה עליהם, וגם המכתב „מגיד ישועה״, שהוציא אז ל״ט, הרגיע את רוחם: הם ראו עתה, שאמנם הממשלה דורשת טובתם, שהרי היא קוראת לעיר־המלוכה אנשים מבחירי עם־ישראל לשבת בסוד המיניסטיריון ולחוות את דעתם מה לעשות לטובת עמם והצלחתו. בעיר ברדיטשוב קדמו היהודים את פני ל״ט בכבוד גדול, ושם דרש ביום השבת בבית־התפלה. יהודי־ברדיטשוב נתנו לו במתנה כוס של כסף מצופה זהב ושלחו לאביו לאשכנז אגרת־תודה. מעיר מוהילוב על נהר דניסטר כתב אז המשורר א. ב. גוטלובר אל ריב״ל לקרמניץ, שזכה לשמש את האדם הגדול ל״ט כשהיה במוהילוב וכתב בשבילו לעיירות כמה אגרות, וריב״ל השיב לו מעיר קרמניץ בכ״ג כסליו תר״ג: „חי נפשי, כי זכית לדבר גדול ונכבד. כי האיש הזה הוא באמת מסגולת החכמים, וה׳ בחר בו להיות מושיע ורב לבני ישראל, כי אליו יאות הדבר הגדול הזה ולו הכנה טבעית ביצירה, וכו׳, ואנכי קויתי, שיהיה בקרמניץ. וכבר כתב לי מפ״ב, שיהיה במכוון בקרמניץ לראות את פני״ [1]. וכן כתב אז לריב״ל מאודיסה אריה ליב טיקטין: „אדמה כאשר יסע ל״ט בסביבות עיר מושבך, אז בלתי ספק יבקר את כבודך. אתה היית הראשון במעשיך הטהורים ובספריך המועילים להעיר את אזני אדונינו הקיסר לחמלה עלינו״ [2]. וכן פנו לריב״ל אז כמה חכמים, כר׳ יעקב רייפמאן ואייכנבוים, ובקשו ממנו, שישתדל לטובתם אצל ל״ט, שיעשה אותם למורים בבתי־הספר החדשים, כי כולם חשבו, שליליענטאל יבוא לראות את ריב״ל ולדבר עמו [3]. אבל כולם טעו, כי ל״ט לא בא לקרמניץ כלל ולא ראה את ריב״ל, אלא שהתנצל לפניו על זה, כי דרך־המלך אינה עוברת על־יד קרמניץ, אף הבטיחהו, שיבוא לראותו ־ר״ח אייר׳ אותה שנה [4].

ול״ט הלך לחרסון ולקישינוב, ואף היהודים שבשתי הערים הללו קבלו את ל״ט בכבוד גדול. ועדת־ישראל באודיסה, כששמעה, שיבוא ל״ט לאודיסה, שכרה בשבילו דירה נאה ומרווחת, כדי שיוכלו ראשי העדה להתאסף בדירתו. מונים הפקידו לעשות בעתן את כל ההכנות לקבלת־פניו, שעלו לסך אלף וחמש מאות רובל. גם הכינו בשבילו מרכבה וסוסים. וכשבא ל״ט לאודיסה בסתיו תר״ג עשו לכבודו משתה גדול והוא דרש בבית הכנסת, ולקח בדבריו לב רבים, עד שרצו לקבל אותו לרב ומטיף באודיסה. קודם שנסע ל״ט לדרכו הגיש כתב־בקשה עם הרבה חתימות מראשי־העדה אל שר הפלך הגראף וורונצוב, שבו בקשו מן הקיסר ניקולאי, שיתן ליהודים זכות־אזרח כִּכְלַל התושבים בארצו. וכשעזב ל״ט את העיר ערכו אליו היהודים אגרת־תודה, והרבה אנשים הקיפו את מרכבתו לברכו, שיסע בשלום, ופצרו בו, שכשישוב ממסעו בקרים יבוא לבקרם עוד הפעם [5].

---

[1]) עיין „הבוקר אור״ לשנת תרל״ו, עמ׳ 277.

[2]) עיין „ספר-הזכרונות״ לנתנזון, עמ׳ 70. וכן כתב ריב״ל לקוֹלישר: „וכמעט לכל ההשכלה, אשר התחילה לצמוח לאחינו בני-ישראל על-ידי הממשלה הטובה, אנכי הסבותי״ (עיין „אגרות רי״בל״, עמ׳ 4).

[3]) עיין: Еврейская Старина, II, 529.

[4]) עיין „הבוקר אור״ לשנת תרל״ו, עמ׳ 277.

[5]) עיין „ספר הזכרונות״ לנתנזון, עמ׳ 70; *Лернеръ*, Евреи въ Новороссійскомъ Краѣ, стр. 39; *Busch*, Kalender, 1843, S. 44.

את כל הכבוד והיקר האלה נתנו היהודים באודיסה לל״ט בשעה שהדיריקטור בצלאל שטרן היה בקרים, כי נשלח מטעם שרי־הממשלה באודיסה לחקור את בתי־הקברות בערי קלע וסולכת ולראות את המצבות הישנות, שנמצאו שם. גם לברר את אמתותן על־פי בקורת נאמנה[1]. וכשבא שטרן לאחר שלשה חדשים לביתו ושמע את הכבוד הגדול, שעשתה עדת־ישראל באודיסה לל״ט, צחק על קלות־דעתם של יהודי־אודיסה. כי צל־הרים ראו כהרים ואת האזוב בקיר חשבו לארז בלבנון[2]. כי משכילי־ווילנה, שהיה שטרן בא עמהם בחליפות־מכתבים ושרצו לשים את שטרן לראש עליהם, כפי הנראה, כתבו לו אז כבר על ל״ט ושמו את שמו לחרפה ובוז[3].

בשעה שהיה ל״ט באודיסה ובקר בביתו של המשכיל, ר׳ משה פישל פרידנברג, שהיה ידיד נאמן לריב״ל, דבר פרידנברג הרבה פעמים עם ל״ט על ריב״ל. גם לא חדל מלשאול אותו, מפני־מה לא הלך לקרמניץ לראות את ריב״ל ולהתי׳ עץ עמו בענין גדול כזה, שהוא נוגע לכלל ישראל, שהרי מי יודע את צפונות־העתים ואת מחלת־עמי כריב״ל ומבין למצוא תרופה למכת־אומתו כמוהו?— אם נצרך בבית־הועד בפ״ב עצת רופא משכיל, הכרח גדול הוא לקרוא שמה את ריב״ל, כי אף אם יביאו רופא אחר אמן במלאכתו מארץ נכריה, הרי אם עוד לא נודע לו האקלים של ארצנו וירצה לרפאות החולים כמו שהורגל במקום ומדינתו, לא יצליח, והלואי שלא יזיק.—אך ל״ט הצטדק והתנצל לפניו מאד ואמר, שלא בקר את ריב״ל לא בכוונה רעה לבזותו חלילה, והוא מקוה להתראות עוד עם ריב״ל או, לכל הפחות, להריץ אליו מכתבים[4]. שם ריב״ל היה יקר ונכבד בעיני הממשלה והוא נקרא לפ״ב להשתתף באסיפה, אך הוא היה מוכרח להשיב, שאינו יכול לנסוע, כי תש־כח הוא מאד[5].

ואולם בסוף שנת 1842 שב ל״ט לפ״ב ממסעו ברוסיה ולא מלא את הבטחתו לריב״ל, שיבוא בר״ח אייר לקרמניץ, וגם, כפי הנראה, לא בא עם ריב״ל בחליפות־מכתבים ולא זכר אותו וישכחהו, כמו ששכח את נ״ר. סבת הדבר היתה — יראתו של ל״ט, שמא יאבד את חנו בעיני האדוקים, שיאמרו עליו, שהוא חבר לריב״ל הכופר והאפיקורוס. ואפשר גם־כן, של״ט מתירא היה, שמא יהיה כאין לעומת ריב״ל, שעלה עליו בידיעותיו המרובות ובכשרונו הספרותי הגדול.

VII.

עוד בחודש יולי, שנת 1842, בקש ל״ט במצות המיניסטר את משה מונטיפיורי ואת אדולף כרמיה, שיבואו שניהם אל אסיפת־הרבנים,

---

1) עיין „הכרמל“ לפין, שנת א׳; „השרון“, עמ׳ 55.

2) „מגיד אמת“, עמ׳ 6.

3) עיין שם, עמ׳ 4, ומכתבו של שטרן בלשון אשכנזית משנת 1841, שנדפס ב„פרחי־צפון“. רש״י פין כתב אליו אז שני מכתבים (עיין „פרדס“, הוצאת י״ח רבניצקי, כרך ג׳, עמ׳ 149).

4) עיין במכתבו, שכתב לריב״ל מאודיסה בחודש אדר ב׳ תר״ג, ושנדפס בספר „באר יצחק“, עמ׳ 100.

5) עיין במכתבו של ריב״ל לאב״ג, שנדפס ב„הבוקר אור“, שנת תרל״ו, עמ׳ 277.

שתהיה בפטרבורג, כי אובארוב רצה לתת תוקף ועוז לכל הענין הזה. ואת מונטיפיורי בקשו גם היהודים מצדם, שיבוא לפ״ב. אבל שניהם התנצלו במכתבים לפניו, שאי־אפשר להם עתה לבוא אל האסיפה ההיא [1].

לעומת זה ראוי להעיר, כי לפקודה, שפקד המיניסטר אובארוב על ל״ט לקרוא למורים עבריים הרבה מאשכנז בשביל בתי־הספר החדשים, לא הסכימה הממשלה בכללה: היא יראה ופחדה, שמא תחדורנה לרוסיה דעות חפשיות ונשחתות מחוץ־לארץ, ומטעם זה לא נתן שר־האוצרות בימים ההם קאנקרין לבנות מסלות־ברזל ברוסיה, כדי שלא יתקרבו הלבבות זה לזה ביותר [2].

הרבה מכתבים קבל ל״ט מן היהודים בשעה שהיה הפעם בפ״ב, ובהם בקשו אותו, שיכתוב להם מה נשמע בדבר כל ההבטחות שהבטיח להם. אבל הוא לא השיב להם עד ז׳ אדר תר״ג, ורק אז שלח מפ״ב מכתב לאמר: „אם נאלמתי עד היום אל תשימו עלי עון, כי רבתה המלאכה וגדול מנשוא אותה. זה ג׳ דאקלאדין (הרצאות) ערכתי לפני המיניסטער, ודברתי על שפתי רק להרים קרן עמינו משפל מצבו. הנה זה שני שבועות נשלח מהקאמיטעט מיניסטעריום דאקלאד (הרצאה) אל הקיר״ה, עם כל הבלאַגאדארנסט (הכרת־תודה, הסכמה), אשר נשלחו מכל עיר ועיר, ובו יאמר, כי בא עת לרחם יעקב. על דבר הרבנים, אשר יקראו לבוא לפ״ב, מי הם האנשים האלה ומתי יבואו, עד עתה לא נאמר דבר אשר יקום, ולא יצאה הפקודה מלפני המיניסטר. ומי יתן, כי אהיה לכם מבשר טוב ומשמיע ישועה״ [3].

ולא ארכו הימים ופקודה יצאה מאת אובארוב לבחור ארבעה אנשים מבני־ישראל אל האסיפה בפ״ב. נבחרו הרב ר׳ יצחק בר׳ חיים מוולוז׳ין והרב ר׳ מנחם מנדיל שניאורזון מלובאַוויץ, הבאנקיר ישראל היילפרסון מבֶּרדיטשוב והדירקטור בצלאל שטֶרן מאודיסה.

בחודש מֶרץ, 1843 באה פקודה מאובארוב, שיבוא הנבחר בצלאל שטֶרן לפ״ב, ובי״א לחודש אפריל נסע שטרן לפ״ב, ושש מאות רובל ניתנו לו להוצאות־הדרך [4].

הנבחר ר׳ בצלאל שטרן נולד בי״ג סיון שנת 1798 בעיר טארנופול בגאַליציה. בנעוריו למד בבית־הספר, שיִסד ר׳ יוסף פֶּרל בעיר זו. בשנת 1828, כשמת מנהל בית־הספר באודיסה, ר׳ אפרים זיטנפלד, קראו ראשי־העדה את בצלאל שטרן, שיבוא לאודיסה למלא את מקומו, והוא נעתר לבקשתם ובא לעירם ונהל את בית־הספר בסדרים טובים. ובשנת 1840 היו בבית־ספר זה שמונה מורים ושלש מאות ילדים [5]. הצלחתו זו של שטרן הגדילה את כבודו בעיני יושבי־אודיסה, וגם הקיסר ניקולאי הטה אליו חסדו והרים אותו למעלת אזרח נכבד [6].

---

1) עיין: Пережитое, I, 27.

2) עיין: Die Gegenwart, Leipzig, 1849, Band II, S. 311.

3) עיין: Еврейская Старина, 1909, I, 111.

4) עיין: Лернеръ, Евреи въ Новоросс. Краѣ, стр. 43.

5) עיין בספרו של *S. G. Kohl*, Reisen in Südrussland, I, 111.

6) „כנסת ישראל״ לפין, עמ׳ 191.

בכ"ה לאפריל שנת 1848 נפתחה אסיפת־הרבנים בפטרבורג. היושב־ראש היה יועץ־הממשלה וורונצ'נקו. שטרן נבחר לראש־המדברים בין נבחרי־ישראל. המשכיל אריה ליב מאנדלשטאם, שהיה אז עוד צעיר לימים, היה להם יועץ וסופר ולי"ט נתמנה מטעם הממשלה לשבת בתוכם. אל האסיפה הראשונה בא המיניסטר אובארוב בעצמו ודבר אל הנבחרים, שישימו עינם ולבם אל חנוך הבנים ושישלחו את בניהם אל בתי־הספר, כדי שילמדו בני־ישראל חכמה ולשון, ושלא ישגיחו בדעותיהם של יחידים, שאוסרים ללמוד את החכמה. גם דבר המיניסטר אליהם דברים טובים ועודדם, שיש ויש להם לקוות לרוב טובה אם רק ימהרו למלא בלא לב ולב את רצון הקיסר, שהוא דורש רק את טובתם בדבר הזה. — כשגמר המיניסטר את דבריו השיב לו שטרן בשם כל נבחרי־היהודים את תודתם, ואחר־כך דבר שטרן בעד אֶחיו היהודים דברים יוצאים מן הלב. עד שלא היה יכול להתאפק ונתן את קול בבכי: הוא בכה לפני המיניסטר על צרות אֶחיו, עֲנִיָם ומרודם, על שנאת־חנם, ששונאים אותם, ועל שירדו פלאים והם בשפל המדרגה על לא חמס בכפם. אז נגש אובארוב ונחם את היהודים שנית בדברים הטובים האלה: „אל התַחתו, כי לב הקיסר טוב עליכם ולא יעזוב מכם חסדו. רק ראו ודעו הפעם את אשר לפניכם" 1).

ועד־הרבנים בפ"ב הסכים לחפץ הממשלה, שיתנו היהודים כסף לפתוח בתי־ספר לנערי בני־ישראל בערים הרבה וגם לפתוח שני בתי־מדרש לרבנים בווילנה וז'יטומיר. אחר־כך שבו הנבחרים איש לביתו.

.VIII

ואולם בעוד ועד־הרבנים יושב בפטרבורג וחושב איך להיטיב את מצב־היהודים הגופני והרוחני — והנה יצאו צוררי־ישראל ומרוב קנאה הלשינו על היהודים לפני הקיסר ניקולאי הראשון ואמרו, שהיהודים הם רק הם מבריחי־המכס על גבולי־רוסיה, אף־על־פי שמספר הנוצרים, שעסקו בהברחת־המכס, עלה על מספר היהודים יותר ויותר. עוד כמה וכמה מיני מלשינות הלשינו על ישראל, עד שנכנסו דבריהם הרעים בלבו והוא התחיל לשנוא את היהודים ולהצר להם מאד. בשנת 1848 יצאה פקודה לגרש את היהודים היושבים בתוך תחום של חמשים ווירסטה מגבול פרוסיה ואויסטריה ובתיהם וחצריהם יִמָכרו לנכרים במשך שתי שנים. מספר המגורשים עלה אז לשלש מאות אלף איש, והם היו נטושים על פני השדות וביערים ועטופים ברעב, וכמעט תמו לגווע 2). ובאותה שנה יצא עוד חוק אחד: שלא תנתן ליהודים שום משרה בבתי־הפקידות של הממשלה, ואפילו להיות שַמָאִים מושבעים אסור להם. כמו־כן יצאה פקודה לגרש את היהודים ממושבותיהם של אנשי־הצבא בפלכי קיוב ופודוליה.

---

1) „חזון למועד", ח"ב, מכתב כ"ג, עמ' 44.

2) שם, שם, מכתב כ"ה, עמ' 54. ועיין: Еврейская Старина, III, 99.

ובימים ההם התחילו הקיסר ניקולאי הראשון ויועציו לחשוב בדבר הגזירה הנוראה על היהודים, הנקראת „גזירת הראזריאַדין": כל היהודים היושבים ברוסיה יהיו נחלקים לארבעה סוגים, ושאר בני־העם, שאינם שייכים לאחד מן הסוגים האלה, יהיו נחשבים להולכי־בטל ואוכלי לחם־חסד (тунеядцы): הצעירים שבהם ילָקחו לצבא והזקנים ישֻלחו לסיביר [1]. וכששמעו היהודים את שמע הגזירה הנוראה הזאת יצא לבם, והד"ר פ י ל י פ ז ו ן מ מ אַ ג ד י ב ו ר ג אמר אז: „אמנם, הקיסר ניקולאי רוצה להביא את היהודים היושבים בארצו בברית הדת הפראַבוסלאַווית. אין עצה אחרת לפניהם אלא לעזוב את אדמת־רוסיה!" [2]

בשנת תר"ג יצא הסופר הנודע ר' מ ר ד כ י א ה ר ן ג י נ ז ב ו ר ג מווילנה לקנא את קנאת כבודו של נ"ר, שהיה אהובו וידידו [3], והוציא אז

1) עיין „ספר הזכרונות", עמ' 140; „כנסת-ישראל" לשפ"ר, שנה א', עמ' 140; Пережитое, I, 44; *Лернеръ*, Евреи въ Новоросс. Краѣ, стр. 46.

2) עיין מאמרו: Rückblick auf das Jahr 1846 (*Busch*, Kalender, 1847, S. 52).

3) נ"ר מת בשנת 1860 בווילנה בט"ו לחודש אדר, ואת נוסח מצבתו חבר המשורר הנודע אד"ם הכהן לבנזון, וזהו:

מ צ ב ה

פה ינוח כבוד אדוננו אבינו עטרת משפחתנו
המהוללה החכם השלם בכל מדה ומעלה הנודע
בשערים לשם ולתהלה הגביר היקר הנכבד והנעלה
כמוהר"ר ניסן בהרב החכם מו"ה אליעזר
ראזענטהאל ז"ל *) „ביום ט"ו לחודש אדר"
לפ"ק היא שנת תר"ך לפ"ק

ת נ צ ב " ה

נודע במדינה רוזנטל, שֵם ניסן נָשָא בְעָרֵינוּ.
יָחִיד היה בטוב לֵבָב הלא יָעִידו כל בני עַמֵנוּ.
סגולה זו יָקָרה היא מִכָל דרכי נפש הטובות.
נמצאות בה כלה יַחַד, כאמור בדברי אבות.
בכה רַב יבכו על כן למותְךָ יחד כל יודעיך,
נאנחים לך עָשיר וָרש, כי אין נִגְרָע מטובֶךָ.
אזרח ה' נכבד קרא שמך המלך, כי כן אמנם נכבַדְתָ,
לא יש בכל מַכִּירֶיךָ איש, אשר לו לא אָבַדְתָ.
יְפֵה פְרִי תאַר יציץ אלהים גַן ברוחֶךָ,
על כן מי יַערוך שֶבר בנך ואֵיד ארבע בנותֶיךָ?
זה האיש, אשר ראה תמיד בנפשו צרת כל זולתו,
רחמיו נִכְמְרו לכל עָני וָרָש, ולא רָחם באחריתו.
רוזן ושר היה בין שרים ועבד לאביונים,
טל אורות כי יעיר ישנים יעירך, עמק־שושנים.

*) ר"ת: ויגוע וימת. והמספר של: „ביום ט"ו לחודש אדר" עולה לשנת־מותו תר"ך.

בלייפציג מחברת קטנה בלשון עברית בשם „מגיד אמת", שהעלים בה את שמו וחתם עליה בשם „יונה בן אמתי"[1]. במחברת זו באו דברים קשים על ל"ט. קודם־כל קובל רמא"ג על ששכח ל"ט את נ"ר ולא זכר אותו אף במלה אחת במכתבו „מגיד ישועה", כאילו כל הגדולות מידו הן. כמו־כן מהתל רמא"ג באנשים קלי־הדעת שברוסיה, שחושבים, שארץ־אשכנז מגדלת חכמים כעשב־השדה וכל מי שבא מאשכנז ויודע לדרוש באשכנזית ותואר־דוקטור לפילוסופיה יש לו אדם גדול הוא. ובאמת ידיעותיו של ל"ט קטנות הן מאד, הלשון האשכנזית היא לשון־מולדתו ואין פלא, שהוא יודע אותה כראוי, ומה שנוגע לדרשותיו — אין יתרון באמת לבעל־הלשון הזה על הדרשנים שבליטא[2].

בשנת תר"ד, כשנגמרו ישיבותיו של ועד־הרבנים בפ"ב, שב ל"ט לריגה סר וזעף, כי ראה, שנכונים להיהודים ברוסיה ימי־רעה, ובמקום הישועות והנחמות, שנבא להם, תבואנה עליהם צרות רבות וקשות. ובכן פחד מאד, שמא יכלו היהודים את חמתם בו, כי התעה אותם בדברי־שקר, עוד ראה ל"ט, שאין רוחה של הממשלה הרוסית נוחה מחכמי־אשכנז, ובעוד שהוא הרעיש שמים וארץ במכתביו ובקש, שיבואו מלומדים ומורים מאשכנז, לא נקרא אף אחד מהם על־ידי הממשלה. גם על־ידי המחברת „מגיד אמת" נפל ערכו בעיני רבים.—כל הסבות הללו ביחד עוררו את ל"ט לצאת בחשאי ובחפזון בסוף שנת 1845 לאמיריקה... שם, בניו־יורק, היה תחלה רב לעדת בני־ישראל הריפורמיים. ואולם בשנת 1850 עזב את משמרתו זו ויסד בית־ספר לילדים בעיר סינסינאטי והוציא שם את העתון „דבורה" בלשון אשכנזית. וה' ימים לחודש אפריל, שנת 1882, מת שם בן ס"ב שנים[3].

בי"ג לנובימבר הרוסי, שנת 1844, פקד הקיסר ניקולאי הראשון לפתוח בכל ערי מושבות־היהודים בתי־ספר למתחילים מטעם הממשלה גם בית־מדרש לרבנים. עוד פקד לבטל את ה„קהל" שיש ליהודים והוציא פקודה, שיחליפו היהודים את בגדיהם הארוכים בבגדים קצרים. ובשנת 1847 יָצאו החוקים האלה לפעולה, כי נפתחו בתי־ספר בערים שונות, שהמשגיחים עליהם היו רק נוצרים זקנים, שעבדו בצבא היבשה והים ולא ידעו אף לכתוב בלשון־עמם כהוגן. ובשנת 1848 נפתח בווילנה בית־המדרש לרבנים.

מכתם לכבוד אובארוב:

עַל שֶׁמֶשׁ־הַחָכְמָה סַךְ עָב נוֹרָא

וַיְצַו אֵל וַיָּקֶם מוֹשִׁיעַ וָרָב.

---

1) וכל־כך הסתיר את שמו, עד שבספר „המוריה" של רמא"ג (ווארשא תרל"ח) יש מאמר בשם „קיקיון דיונה", שבו מבקר רמא"ג עצמו את המחברת „מגיד אמת" ועושה את עצמו כאילו אינו מסכים לדברי המחבר. ודבר זה הטעה את הסופר א"ל שיינהויז להחליט, שלא רמא"ג כתב את „מגיד אמת" (עיין: Leon Scheinhaus, Ein deutscher Pionier, Berlin 1911, S. 27. ועיין גם־כן: Allgem. Zeitung des Judentums, 1910, № 44, S. 528). ועיין מה שכתבתי למעלה בשם פירשט („השלח", הכרך הנוכחי, חוברת ד', למעלה, עמ' 322, הערה 2).

2) עיין „מגיד אמת", עמ' 6 ועמ' 11. ועיין גם „קיקיון דיונה", עמ' 40.

3) עיין: *M. Kayserling*, Gedenkblätter, S. 50.

כִּמְעַט נָשְׁבָה רוּחוֹ-וְהָיְתָה אוֹרָה,
וַיִּקְרָא הָעָם: עָבַר עָב, עָבַר עָב! [1].

אבל המיניסטר אובארוב לא הרבה שנים שבע נחת בעמלו הרב, שעמל לטובת השכלת היהודים ברוסיה, כי העב לא עבר משמי רוסיה בכלל: המרידות, שהיו בשנת 1848 במערב-אירופה, החרידו את הקיסר ניקולאי הראשון ואת יועציו עד מאד, וביום ב' לאפריל אותה שנה נוסד ועד, שנועד להשגיח על הצנזורים המרובים, והיושב־ראש שלו היה ד. פ. בוטורלין. והיו אז חושך ואפלה ברוסיה. על אותו זמן אמר ההומוריסט ספיר: „הסופר היה מאושר רק–בשעת־שינה, כי היה יכול לראות חלומות בלי צנזורה והיה יכול לנחור בשנתו בלי פוליציה" [2]... בוטורלין זה השיא עצה טובה להקיסר ניקולאי הראשון: שיבטל את האוניברסיטאות ברוסיה; והקיסר ניקולאי ואחדים מיועציו הסכימו לעשות זאת... אז יצא איש אלמוני וכתב במתינות מרובה מאמר אחד להגן על האוניברסיטאות, ומאמר זה נדפס ברשיון המיניסטר אובארוב בעתון Современникъ בתחלת שנת 1849. ואולם אף מאמר מתון זה לא מצא חן בעיני הקיסר ניקולאי הראשון ובסבתו היה אובארוב מוכרח לעזוב את משמרתו [3]. על מקומו בא בשנת 1849 איש זקן ורפה־רוח, הנסיך שירינסקי־שיחמאטוב [4], שבימיו נפתח בשנת 1850 בית־המדרש לרבנים בז'יטומיר.

ומכאן ואילך מתחלת תקופה חדשה בדברי־ימיה של השכלת היהודים ברוסיה.

---

1) עיין: „ספר הזכרונות", עמ' 91.
2) עיין: Міръ Божій, 1905, кн. 12, отд. II, стр. 1.
3) עיין: Отечественныя Записки, 1883, кн. 11, стр. 62; ועיין בספר: Aus der Petersburger Gesellschaft, S. 202.
4) עיין עליו בפרטות: Образованіе, 1907, кн. X, стр. 96.

עוֹלָם מִתְהַוֶּה

(רשמי מסע בארץ־ישראל).

חלק ראשון

(סוף).

מאת

ד״ר יוסף קלוזנר.

ו.

עוד בשעה שישבתי ברכבת המוליכה לירושלים הגיד לי אחד ממכירי:

– כשתבוא לירושלים היום, בערב־פסח, אַל תלך אל ה„כותל המערבי״ אלא מחר, בראשון של פסח. היום–יום של חול והקבצנים הצובאים על הדרך המוליכה אל ה„כותל״ יסובבוך כדבורים, יאחזו בך ובידיך ובבגדיך ויתבעו נדבות בפֶה; ועל־ידי כך יִטַשטש כל רִשְמו של ה„כותל״. מחר – יום־טוב ואין תובעים בו נדבות – ובכן תוכל להתמכר להלך־רוחך במנוחה שלמה.

שמעתי את הדברים המושכלים הללו והסכמתי להם בלבי. אלא שכחצי־שעה אחרי שבאתי לירושלים כבר עמדו רגלי לפני – ה„כותל המערבי״ – – –

כשֶיָצאתי מן הרכבת בתחנת־ירושלים מצאתי בתחנה מכָּרים אחדים, שבאו לפגשני. הושיבוני בעגלה אֲמיריקנית נאה. העגלון דבר ז׳ארגון עם רוב הנוסעים, אבל יָדע גם להשיב עברית כשֶפָּניתי אליו בלשוננו. על הדוכן ישב אצל העגלון גם יהודי תימני צעיר, משרת באחד מבתי־המלון הירושלמיים. היהודי התימני עִניֵן אותי הרבה. הוא היה גבה־קומה ובריא, שלא כשאר התימנים שראיתי עד עתה. בשבת־הגדול, כשהייתי ביפו, נכנסתי אחר הצהרים אל בית־הכנסת של התימנים, שנמצא לא רחוק מ„נוה־שלום״. תיבה מעומדת במקום „ארון־קודש״, מחצלאות במקום ספסלים, „עמוד״ משונה – זהו כל בית־הכנסת. פשטותו היתה מפליאה אפילו בהשתוות אל ה„מנין״ האשכנזי היותר פשוט. אבל יותר מזה הפליאוני ב א י־בית־הכנסת. הדבר היה בשבת־הגדול אחר הצהרים, כאמור. על הארץ, על גבי מחצלות, יָשבו כשני מנינים של – ע ר ב י י ם גמורים... חשופי־רגלים, לבושי חולצות ערביות צבעוניות וחבושי־תרבוש – במה אין ה„יושבים״ הללו ערביים? – רק אחרי התבוננות מרובה הכרתי, שיש הבדל ידוע בין הערביים ובין אַחי הרחוקים.

קודם כל, הערביים הם קצוצי־פאה ולהתימנים פאות ארוכות ומסולסלות, כ„צלוחיות" ממש. גם התרבוש שלהם שונה מזה של הערביים. ובאחדים מהם הכרתי, אחרי שנסתכלתי בהם היטב, את הטפוס היהודי הבלתי־מתנכר: יהודים ליטאים, אלא שלבשו בגדי ערביים. ומה פחד ורחב לבי כששמעתי את ה„ערביים" הללו עוסקים בהלכות־החג – לומדים דיני חג־הפסח מתוך ה„שלחן־הערוך", וה„חכם" (הרב) שלהם מבאר להם את פרטי־הדינים, והם מתווכחים ומתפלפלים עמו עליהם – והכל בעברית! – באותה שעה הרגשתי, שנפל החיץ המבדיל ביני ובין „נדחי־ישראל" אלה ומוכן הייתי לאמצם אל לבי כאמץ אח את אחיו, שהגורל המר הפריד ביניהם ולא ראו זה את זה ימים רבים... ומה דאב לבי לראותם כחושים ו„גוצים" כולם, דוויים וסגופים, ולהכיר, שהצרות והדלות הטביעו עליהם את חותמן שלא ימחה! – והנה כאן לפני תימני חסון כאלון ורם־קומה כתמר. במרוצת השיחה העברית, ששוחחתי עמו, נודע לי, שתימני זה בא מצנעה לירושלים כשעדיין היה נער קטן, ואוירה של ירושלים ומצבו החמרי, שהוטב בארץ־ישראל עד לאין ערך לעומת מה שהיה בתימן, הבריאו את גופו וזקפו את קומתו ועשוהו לאיש אחר. לא לחנם אמר סופר אחד, שארץ־ישראל היא בשביל התימנים מה שאמריקה היא בשביל יהודי־ליטא.

מן התחנה עד „מלון־קאמניץ" עוברת הדרך מחוץ לחומת ירושלים־העתיקה. והמראה הוא נחמד והדרך נעימה, אף־על־פי שהיא מאובקת קצת. הנה מאחורינו „עמק רפאים". הנה מצד אחד גיא בן הינום, שאש־המולך, שבערה בה בזמן מן הזמנים, גרמה לו לשם „גיהינום", שיהא נורא ואיום, ושאף עתה נוראה היא למדי, אבל במובן אחר: עתה משליכים לתוכה את כל הסחי והאשפות של ירושלים... ומצד שני נחל קדרון, שעכשיו – בימי הקיץ הארצישראלי – יש בו מים דלוחים ומעופשים, שנהפכו לירקון. הנה מגדל־דוד, שמבנהו המזרחי ועתיקותו הנראית בעליל מושכים עליהם את העין ושאמנם אינו אלא „מגדל־פצאל", שנבנה לזכר אחיו של הורדוס, אבל על כל פנים חלקים ידועים ממנו קדמו עוד לבית־המקדש האחרון, „בית־הורדוס", ועל־כן הלב סולד לראות את גלי־האשפה ההולכים ונצברים מסביב לו וכבר הם מכסים דוקא את החלק היותר עתיק ממנו – ואין שם על לב... הנה „שער־יפו", שבאמת אינו עוד אלא זכר לשער, שהרי נפרץ על־פי פקודתו של עבד־אל־חמיד לכבוד וילהלם קיסר כשבקר זה את ארץ־ישראל, – אותו בקור, שבו נפגש עמו הרצל ושהרעיש בשעתו את כל העולם הציוני... הנה אני רואה את ההרים שסביב לירושלים, את המעלות והמורדות של העיר, את יפיה הגדול מבחוץ... וביחד עם זה אני רואה על כל צעד מִנְזָרִים לכל הדתות שבאירופה ובתי־ספר לכל העמים ובתי־חולים של כל מיני האומות שבעולם... ונפשי מרחפת בין הרגשות שונות ומשונות ולבי מפרפר כצפור בכלוב... שמחת־עולם ירדה אל נפשי: בירושלים אני, בירושלים עיר־קדשנו, חמדת כל האומות, קדושת כל הדתות, לב כל העולם וחבת־החבות ותקות־התקוות של עם־ישראל. וביחד עם זה צער גדול עוכר את רוחי וקוסס את לבי וכעלוקה הוא מוצץ את דם־התמצית שלי: כל־כך הרבה חולין, כל־כך הרבה גָבַר...

רק לרגע נכנסתי אל בית־המלון, רק בחפזון סדרתי את עניני שם—ומיד בקשתי מאת המַכָּר הראשון, שבא לבקרני:

— הוליכני אל ה„כותל המערבי״!

והמכר—אחד מבחירי המורים בארץ־ישראל ומטובי יודעי־ירושלים—היה לי בחביבותו למורה־דרך.

עברנו אצל „מה שנקרא מגדל־דוד״, דרך „מי שהיה שער־יפו״, והתחלנו לרדת דרך המבואות המקורים של ירושלים־הישנה. עברנו את „שוק־הירקות״ ועוד כמה וכמה מבואות ושוקים, שהם דומים כל־כך בצפיפותם, באי־נקיותם ובהמולתם לה„באזארים״ המזרחיים כולם. ובכל משך זמן הליכתנו ירדנו והוספנו לרדת. השתומתי: אל „הר־הבית״ אנו הולכים, אל „הר־המוריה״, אל „הר־ציון״ אנו עולים—וירידה זו מה טיבה? – מורה־דרכי הסביר לי, ששאלה זו מעסקת את כל חוקרי־העתיקות, והם משיבים, שמצב־העיר נשתנה. הר־הבית או הר־ציון היה לפנים נפרד מן העיר על־ידי העמק הנקרא בספריו של יוסף בן מתתיהו בשם „טירופיאון״, כלומר „עמק־המגבנים״ (ועל־כן חושבים אותו ל„עמק־החרוץ״, מלשון „חריצי־חלב״), והנגוד עם העמק היה מבליט את גבהו ורומו של הר־ציון, שעליו נבנה המקדש. ואולם במרוצת־הזמן נתמלא העמק חמרי־מפולת הרבה, באופן שהתרומם עד 80 מֶטר ויותר; ומשנסתתם העמק אין מקום־המקדש עצמו נראה כהר, אלא כמעט כעמק.

שקועים בדברים אלה אנו מוסיפים ללכת במבואות צרים ומעוקלים, הם הם ה„רחובות״ של ירושלים־הישנה. הרחובות הללו מרוצפים הם אבנים קטנות, ולמרות זה רחוקים הם מלהיות נקיים. ה„כותל״ נמצא בשכונתם של הערביים ה„מערביים״ (המארוקניים), שהם מצוינים בזוהמתם—ואי־אפשר לעשות כלום. הנהגת־העיר הוציאה בשנים האחרונות כמה וכמה פקודות לכבד ולרבץ את הרחובות (היא היא שרצפה את העיר הישנה באבנים וגם האירה אותה בפנסים בלילה, ובעיר החדשה אפילו „פנסי־לוקס״ העמידה), אבל הכל ללא־הועיל. כאילו הרגל שנעשה טבע הוא הרפש לבני־הקדם... כך מספר לי מורה־דרכי. ואני שומע ולא־שומע. לבי נתון לשאלה: היכן הוא ה„כותל״? מפני־מה עדיין אינו נראה? הלא הוגד לי, שהוא גבוה ורם, ובכן הרי צריך היה להיות נראה מרחוק... ובעוד אני חושב כך סובבים אותנו קבצָנים מכל „שבטי־ישראל״ ובז׳ארגונים שונים ומשונים הם מבקשים—יותר נכון: תובעים—נדבה. מורה־דרכנו לוחש לנו, שלא נתן כלום, כי רק באופן זה אפשר להפטר מהם ואם אך נתחיל לתת – לא ירפו מאתנו. אנו מחזקים את לבנו—והולכים הלאה... ופתאום—לפתע־פתאום ממש, מתרומם—לא, מזדקר בבת־ראש! – לעינינו התמהות כותל זקוף ורם... מפני הצפיפות של המבואות ומפני התעקלותם לא ראינו אותו אלא ברגע האחרון, כשכבר נתקרבנו אליו... פתאומיות זה מהממת ממש. היא מדכאת וכמעט מבהלת. כל הציורים, שהיו לך מן ה„כותל״ מפי השמועה ומתוך הקריאה, מתנדפים ברגע אחד – – –

בין ה„כותל״ ובין בתי־המארוקנים יש רחבה לא־גדולה, שהיא מרוצפת אבנים ועליה עומדים כל הבאים אל ה„כותל״. זהו „מקום־האבל של היהודים״. המון גדול עומד כאן, אנשים ונשים וילדים. ברגעים הראשונים איני מוכשר לא

להבדיל בין הטפוסים השונים ולא להכיר בתלבשות המנומרות. עיני מצומדות אל ה„כותל". אבנים גדולות במדה שקשה לשער. על האבנים רשומים שמות של אנשים ונשים עבריים בכתב אשורי, ובין אבן ואבן יש מסמרות תקועים באבנים לשם „סגולה", – חלול־קודש, שאין דוגמתו בעולם: אף הקדושה הלאומית היותר גדולה משמשת אצלנו סגולה לפרנסה ופרי־בטן... „בין פצים לחברו" במקום שיש מגרעות קטנות באבנים, עומדות מנורות דולקות של שמן. יותר אין דבר. ודוקא מפני ש„יותר אין דבר", דוקא מפני פשטותו זו של ה„כותל", מפני „גלמיותו". אם אפשר לומר כך, הוא מרעיד את כל נימי־לבי. זהו כל מה שנשאר – אבנים גלומות וקרות... ויהודים ויהודיות עומדים ומנשקים את האבנים הללו, בוכים ומתפללים לפני האבנים הללו. אין סדר ואין משטר. כנופיה קטנה מצד זה מתפללת מנחה, כנופיה אחרת – אומרת תהלים וכנופיה שלישית עסוקה באמירת „קרבן פסח"... אלו צועקים בקול רם והללו מתפללים בלחש' אלו גועים בבכי והללו מביטים דוממים כאבנים הללו.–ואף אי־סדר זה–ודוקא הוא–פועל עלי כאן ביותר. אילו היה מקום קדוש כזה לעם אחר, בודאי היה בונה עליו בית־תפלה נהדר או מנזר גדול והכהנים או הנזירים היו מסדרים את עבודת־האלהים על־פי תקנות קבועות ובסדר נכון – והעם היה עומד כאן ביראת־הכבוד, אבל בפאסיביות גמורה. כלום היה דבר כזה מתאים לרוחם של היהודים, שכל אחד מהם נגש אל האלהים, שכל אחד הוא בשעות ידועות גם רב, גם כהן?

אבנים גלומות בלי שום הדור והפלות ובכיות בלי שום סדר – כמה מתאימות כל אלו לאומה גולה וחרבה!

ויהודים ויהודיות נגשים אל ה„כותל" ומנשקים כל אבן ואבן שבו... אני רואה זאת ורוצה לעשות כמותם, אבל בשפתי קפאו הנשיקות. איך אשק אבנים קרות? ה„כותל" הוא באמת לא שריד בית־המקדש, אלא שריד החומה, שהקיפה את בית־המקדש, והמקדש עצמו עם קרבנותיו כמה הוא רחוק ממני! כלום פיטישיסט אני ואבנים אני מנשק?

אבל הנה אני רואה יהודי קוקזי צעיר אחד לבוש בגדי־ההררים, זקוף־קומה וחסון־גוף, נגש אל הכותל, כופף את קומתו הזקופה, משקיע את ראשו באבנים הקשות וגועה בבכי... ועל־ידו עומד ספרדי בחצי־שנותיו וספר־תהלים בידו והוא קורא בקול משבר־לבבות:

גֶּפֶן מִמִּצְרַיִם תַּסִּיעַ,	תְּשַׁלַּח קְצִירֶיהָ עַד יָם
תְּגָרֵשׁ גּוֹיִם וַתִּטָּעֶהָ;	וְאֶל נָהָר – יוֹנְקוֹתֶיהָ.
פִּנִּיתָ לְפָנֶיהָ וַתַּשְׁרֵשׁ שָׁרָשֶׁיהָ,	לָמָּה פָּרַצְתָּ גְדֵרֶיהָ
וַתְּמַלֵּא אָרֶץ.	וְאָרוּהָ כָּל עוֹבְרֵי־דָרֶךְ?
כָּסּוּ הָרִים צִלָּהּ	יְכַרְסְמֶנָּה חֲזִיר מִיָּעַר
וַעֲנָפֶיהָ–אַרְזֵי־אֵל.	וְזִיז־שָׂדַי יִרְעֶנָּה?

אני מרגיש, איך מחביון־הלב מתרומם זרם של דמעות עד גרוני ומשם הוא פורץ ועולה עד לעיני... מתאפק אני וכולי רועד מסערת־רוח...

אך הנה מחזה נוגע עד הנפש: יהודי בריא ובעל־קומה, שהוא לביש אפודה קצרה במקום מעיל – „מאלגזיר הוא", לוחש שכני הקרוב אלי על אזני – נושא ילד קטן בן שתים חִוֵּר וחולני על זרועותיו ופורץ לו דרך אל ה„כותל" בתוך המון האנשים והנשים הנדחקים אל האבנים. וכשהוא קָרֵב אל הכותל הוא מרים את הילד הקטן ומגיש את שפתיו הקטנות והחִוְּרות אל אחד מטורי־האבנים. והילד, נשוא על זרועות אביו, מנשק כל אבן ואבן לבד. כשהוא גומר לנשק אבן גדולה אחת אביו מעבירו על זרועותיו אל האבן השניה, כופפו אליה והילד נצמד בשפתיו הרכות אל האבן הקשה... וכך הוא עושה עד תום כל האבנים שבַּטור...

ואור גדול יורד אל נפשי. ה„כותל" משתנה בין רגע. לא עוד טורי אבנים גלומות הוא, ששמשו חומה לבית, שבו היה נשפך דם־בהמות לאל היותר רוחני, שאין חפץ לו בעילות וזבחים! אל תוך האבנים הללו נשתפכו מיליוני נפשות במשך שמונה־עשרה דורית. כל הנפשות הללו שקעו ב„כותל" זה, כאותם „ילדי־האדמה", שנשתקעו על־פי האגדה בבניניהם של בני־ישראל במצרים, – והאבנים הגלומות קבלו חיות מן הנפשות הללו, נעשו הן עצמן לנפש חיה. לא, לא קרית הן עוד אבני־ה„כותל", אלא חמות כחום הדמעות, שנזלו עליהן במשך כאלפַּים שנה. לא, לא יבשות הן עוד, אלא רטובות בדם־התמצית של אומה גדולה מֻכָּה על גורלה. וקדושה יש בהן למרות גלמיותן, כי הרגשות קדושית ומחשבות נאצלות ורוחות טהורות רוממו ועִלו וקדשו אותן במה שראתה בהן, במה שהרגישה בהן במה שהשקיעה בהן אומה סגופה ודוויה, שאין לה סימן מוחש ואות ומופת ממשיים על גדולתה בימי־קדם חוץ מן האבנים הללו...

ואני פרצתי לי דרך בחזקה בין המון המסובבים את ה„כותל" ותמכתי את שתי כפות־ידי על שתי האבנים הייתר גדולות שנזדמנו לי... ופתאום הרגשתי, שאיזה כח עצים וחדש זורם מן האבנים ושוטף ועובר אל תוך פנימיות־נפשי. ובו ברגע הרגשתי, שאמונתי המופשטת, כי בעבר היתה לנו מדינה יהודית, ותקותי המופשטת, כי בעתיד תהיה לנו מדינה יהודית נעשות מוצקות כברזל. ובה בשעה הבינותי, מה גדול כחה של הממשיות. אפילו כל ספרי דברי־הימים לבני־ישראל, יהיו על כן: אפילו ההנ"ך בכבודו ובעצמו, – הרי רק גוילים הם, ולא ממש, ולא יש גמור. האבנים הללו הן מוחש, ממש, ישות ומציאות מוחלטות, שאין להטיל בהן ספק. על כן הן יותר מאבן דומם. הן–תעודית חיות על מה שהיה, ובממשיותן הן מחזקות את התקוה ואת הבטחון בכל הנוגע למה שיהיה, למה שמוכרח להיות. לא, העם אינו טועה במה שהוא מקדיש ומעריץ אבנים דוממות אלו. לא אבנים ולא דוממות הן, אלא „רוח חיה וממללת". נפשו של העם שקועה בהן ומדברת מתוכן ואת נפשו שלו היא מקדיש ומעריץ בהן. כשהוא מחבק ומנשק אותן – את יקרות־נפשו הוא מחבק ומנשק, וכשהוא בוכה עליהן – על עצמו הוא בוכה – – –

מכל מדינת־היהודים בימי־קדם נשאר לא ארמון־מלך ולא היכל ואף לא חרבות־היכל, אלא כותל. כותל ולא יותר. כותל בלי בנין, אבנים בודדות,

שאך בטיח כל שהוא הן מחוברות זו לזו; ואף־על־פי־כן עומדות הן כך זה י״ח מאות שנה. ומי הוא עם־ישראל אם לא כותל רעוע כזה? בלי מדינה, בלי הנהגה כללית, – ואף־על־פי־כן בניו מהודקים בטיח של המוצא, של האמונה ושל הלשון הבלתי־מדוברת ומתקיימים כך זה כאלפים שנה – – –

מטוהר ונרגע עזבתי את ה„כותל". כשיצאנו אל המבוא הראשון התנפלו עלינו הקבצנים עוד הפעם בתביעת־נדבה. נתרככו הלבבות ונשתכחה עצתו של מורה־דרכנו – ואשתי פתחה את כיסה ונתנה נדבה קטנה לתוך היד שנפשטה ראשונה. אבל בו ברגע התנפלו עליה כל הקבצנים והקבצניות בצעקות וצוָחות, התחילו מושכים אותה בכנפי־שמלתה ובשרווליה, ואחר־כך אף להוציא את הנדבות מידה ב ח ז ק ה. הגיעו הדברים לידי כך, שקבצנית אחת אחזה באצבעות־ידיה וכמעט שפרקה אותן . . . מורה־דרכנו ואני הוכרחנו להגן עליה ממש כמפני חמסנים . . . כל הלך־הרוח, שהיה לי קודם, נגוז כחלום. רק דבר אחד נשאר: ה כ ר ת ־ ה ח ו ר ב ן. אף דבר מועט כסדור ענין הנדבות על־יד ה„כותל" אין רבני־ירושלים ועסקניה, ואף אלפי רבבות האנשים הבאים לבקר את העיר הקדושה, יכולים לסדר באופן יותר מתאים לכבוד המקום הקדוש שבקדושים הזה . . . צלצלו באזני שני חרוזים של ג ו ר ד ו ן:

חוּרְבַּן־הָעִיר אַלְפֵי שָׁנִים נִזְכּוֹרָה
וּמֵחוּרְבַּן־הָאוּמָּה נַקְשִׁיחַ לִבֵּנוּ . . .

בחזירתי שמתי את לבי להמון היהודים ההולכים אל ה„כותל", שבהליכתי לא היה לבי נתון אליהם כלל. ביחוד הרהיבוני הפעם יהודים האשכנזיים האדוקים. מה נאים הם „יהודי־המשי" הלבושים בגדי־צבעונים בטעם אצילי־פולין במאה הי״ז והי״ח, שהם חושבים אותם לתלבושת יהודית מיוחדת! פנים עדינים מוקפים זקן ופאות ארוכים, קומות זקופות, שסוף־סוף לא עלה עליהן עול הגזירות והרדיפות הנוצריות ולא הוצרכו להתבזות בפני הגויים, רוחניות מיוחדת במינה, שמזדווגת עם בריאות הגוף, שהתאוות הגשמיות וחמדות־הבשרים לא החריבו את כחותיו—כאלה היו היהודים האשכנזיים ה„עיקריים" מ„ארבע דארצות הקדושות" שפגשנו בדרך. וילדיהם הנחמדים, היפים והעדינים כל־כך, שרק הפאות והקפוטות הארוכות עשו אותם מוזרים ל נ ו, האירופיים, – ממש „ספיר גזרהם". אילו היה אפשר לעשותם יסוד פרודוקטיבי בארץ!

מורה־דרכנו הוליכני אל „שער־דמשק". בדרך־הלוכנו הראה לנו מקום עתיק אחד, שחושבים אותו ל„החנויות", שנעצר בהן ירמיהו (ל״ז, ט״ז). עברנו גם את „Via dolorosa" הקדושה לנוצרים, שאין לה יסוד היסטורי, עד שהגענו ל„שער־דמשק" או, כמו שהוא נקרא בערבית, „שער העמודים",–אחד מן השערים היותר יפים של חומת־ירושלים. יצאנו מן השער–ונמצאנו מחוץ לחומה, מחוץ לירושלים העתיקה. עוד לפני שלשים שנה היו הכל יראים לצאת מחומת־העיר והלאה – ועכשיו בטוח המקום הזה לא פחות מפנים העיר הישנה. על־יד השער פגשנו עדרי־צאן ואורחות־גמלים, אבל גם בפנים העיר הישנה, במבואות הצרים, נזדמן לי לראות עדרי־כבשים עוברים באין מעצור, כאילו לא עיר גדולה היתה ירושלים אלא איזה כפר של רועים . . . הוספנו ללכת מחוץ לחומה וראינו

את „מערת צדקיהו", שעל־פי האגדה ברח האח־ון למלכי בית־דוד דרך בה עד יריחו. כמובן, אין זו אלא אגדה בלבד. אחר־כך נכנסנו אל המקום הנקרא בפי העם „מערת־ירמיהו" או „חצר־המטרה". זוהי מערה מעניינת. היא נמצאת בתוך חצר, שיש בה גן של פירות נאה מאד. כשאתה נכנס לתוך המערה הראשית עושה היא עליך רושם אדיר. רחבה היא מאד והספון שעליה שנראה כעין סלע של חֵמָר, הלוי על ראשך בבח עצום. מערה כזו לא ראיתי מעודי. הערבי בעל־המערה, שקבל מאתנו משכורות לא־גדולה, הראה לנו אף קבר חצוב בסלע ואמר לנו, שזהו קברו של ירמיהו. כמו־כן הראה לנו בור, שיש בו מעט מים והרבה טיט, ואמר לנו, שזהו „הבור אשר בחצר המטרה" שהושלך ירמיהו לתוכו, „ובבור אין מים כי אם טיט, ויטבע ירמיהו בטיט" (ירמיהו, ל"ח, ו') — ומשך אותו משם לא יהודי חרד על דבר־ה', אלא עבד־מלך הכושי... בור זה עושה רושם של דבר שנעשה בידים, כדי לקיים את דברי הכתוב... איני יודע, אם באמת מערה זו „חצר־המטרה" היא, אבל אין ספק, שלפנינו כאן מקום היסטורי יוצא מן הכלל, ששִמֵש לצרכי־מדינה חשובים. הנביא־המקונן היותר סבלן והיותר רך שבין כל הנביאים צריך היה לעורר את הלבבות התמימים, שיבקשו את שרידי־עקבותיו בירושלים, וכשבקשו—מצאו את המקום העושה רושם כל־כך אדיר כנביא־החורבן עצמו, כצרותיו הגדולות...

משם הלכנו אל אחד מן המקומות ההיסטוריים היותר עתיקים והיותר חשובים: אל „קברות־המלכים" או, כפי שהעם קורא להם, אל „מערת כלבא שבוע". להשם האחרון אין שום יסוד היסטורי. היו ימים, שחשבו אותם לקברי מלכי בית־דוד, ואולם התייר הצרפתי די סוסי (Saulcy) מצא בהם כתובת ארמית, שמתוכה נראה, שכאן נקברה מלכה יהודית. כמעט קרוב לודאי, שאלה הם קברות מלכי בית־חדייב (אדייבני) שנתגיירו, שאחדים מהם — הילני מונבז—נזכרו בתלמוד והשאר—בספריו של יוסף בן מתתיהו. חצר גדולה ויפה מקפת את מקום הקברים ועמודים מפוארים ושברי־עמודים ושברי כלי־אבן וכלי־שיש מתגוללים בתוך החצר. שער יפה חצוב ממעל למערת־הקברים ועליו מלמעלה מפותחת מקלעת של פרחים, פירות וענפי־אילנות. כל הפתוחים האלה נשתמרו יפה עד היום. בתוך החצר נראית עדיין אצטבאות של שיש למושב המלוים את המת. על פי המערה מצאנו אבן־גזית גדולה, שכפי הנראה היא ה„גולל", שהיה סותם את פי המערה („נסתם הגולל"). עתה נתרחק ה„גולל" קצת מפי המערה ובקושי אפשר לרדת אל תוך המערה עצמה. לקחנו משומר־הקברים נרות של שעוה במחיר מועט וכורעים לארץ וזוחלים על ארבעתנו נכנסנו אל תוך המערה. מצאנו שם „כוכים" הרבה, כלומר, מגרעות גדולות בצדי המערה להשכבת ארונותיהם של המתים. על־יד ה„כוכים" ראינו כעין חריצים ואבני־המערה שממעל להם מעושנות: הדבר ברור, שהחריצים הללו שמשו מנורות של שמן, שהיו משמשות להאיר את המערה או שהיו דולקות לזכר נשמת־המתים. הכוכים הם דיוטות־דיוטות אלה למטה מאלה. עוד לפני זמן מועט היו בהם ארונות יפים של שיש ושל עופרת, שוודאי נמצאו בהן עצמות המלכים־הגרים, וכדי־אפר; אבל אותם הוליך התייר הצרפתי לפאַריז, אל ה„לובר"—בנין גדול זה, שהוא השריד היותר חשוב—חוץ מי ה„כותל המערבי" — שנשאר לבני־ישראל מזמן

בית שני, שייך לנכרים – באשמת בני־ישראל. יהודית צרפתית קנתה את המקום הזה לפני עשרות שנים ובדעתה היה לתתו במתנה לעדת־ישראל בירושלים. ואולם כשמתה ירשו אותה היהודים הספרדיים נתיני־צרפת האחים עמיאל ויצחק פרירה, והם נתנו את „קברי־המלכים" במתנה לא לעם־ישראל אלא – לממשלת־צרפת... באיזו אומה ולשון אפשרי הוא מעשה נורא כזה?

בחזירתנו לבית־המלון בקרנו את „מאה שערים" -השכונה העברית היותר גדולה. בנקיון אינה מצטיינת. פניתי אל הילדים ארוכי הפאות והקפוטות, שפגשתי שם, בעברית – ולא ידעו להשיב. נסיתי לפנות אליהם בז'ארגון – והשיבו לי בז'ארגון ירושלמי משונה, שקשה היה לי להבינו. השלטים המועטים, שראיתי בשכונה זו, הם ברובם ז'ארגוניים ובמועטם עבריים.–עברנו על ה„קליניקה לחולי־העינים" מיסודה של חברת „למען ציון" בפראנקפורט – והנה היא סגורה; כמובן, מחוסר־אמצעים ולא מחוסר חולי־עינים בירושלים היהודית, שהצפיפות ואי־הנקיון גדולים בה כל־כך. ואין פותח... עבר על פנינו נער עברי כבן י"ב, לבוש קפוטה ארוכה ובעל פאות מסולסלות, והושיט יד – לבקש „בקשיש", כערבי גמור... את כל האמונות־התפלות העבריות שמרו בני־עמנו האדוקים שבארץ־ישראל. ואולם במה שאינו נוגע לאמונה למדו אל דרך הערביים והם עושים כמקולקלים שבהם.

בערב, ב„ליל התקדש חג־הפסח", נערך ה„סדר" במלון־קאמיניץ. קבוץ־גליות ממש היה „סדר" זה. אל השלחן הערוך ישבו ששים איש: יהודים מרוסיה, מאוסטריה, מאשכנז, מאנגליה, מאיטליה, מבגדאד, מהודו, מאמיריקה, ואפילו אחד מאוסטראליה. זקן נאה, „צח ואדום" וכפה טורקית על ראשו, ערך את ה„סדר". נכדו הקשה את „ארבע הקושיות" בעברית בלי תרגום, שהרי הלשון העברית מדוברת בפיו ובבית־ספרו לא היה מן הצורך לתרגם לו את „מה נשתנה". ואולם הזקן לא רצה לשנות, חלילה, מן המנהג והתחיל בז'ארגון: „דער תירוץ איז: עבדים היינו" וכו'. כמה גדול כחה של רגילות וכמה חזקים עדיין שרשי הז'ארגון בירושלים! – ואולם בשעת הסעודה היו נאומים, והנאומים היו –רק עבריים. ודבר זה היה לכל המסובים והמסובות, אף לאלה שאינם יודעים עברית, באותה שעה ובאותו מקום דבר מובן מאליו. חצי־נחמה.

למחר, ביום ראשון של פסח, הלכנו בבוקר עוד הפעם אל ה„כותל". המבואות המו מאדם. מן השעה הששית בבוקר עד השעה השניה בצהרים התפללו שם יהודים מכל ארבע כנפות־הארץ תפלת־מוסף. הרבה נשים היו הפעם, יותר מבערב פסח, שאז היו הנשים טרודות בהכנת צרכי־החג. הנשים עמדו בצד האנשים ממש ואפילו האדוקים לא מיחו בידן. כמה וכמה מנינים עמדו בתפלה. וכשנלויתי אל מנין אחד ו„שליח־הצבור" המקרי התחיל בקול רווי־דמעות: „ומפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמ־תנו", נבקעו מעינות־הדמעות ולא היה אף אחד, שלא געה בבכי... בשביל „מוסף" אחד כזה כדאי לבוא לארץ־ישראל!

בצהרים היתה מועצה קטנה בדבר ה„כותל המערבי". נמצאו אנשים, שהבינו את כל חשיבותו של קנין הבתים הסמוכים אל ה„כותל", שהם שייכים להערביים המארוקניים, כדי שלא נהיה תלויים בהם ובשרירות־לבם. נמצאו גם

אנשים, שהבטיחו לנדב נדבות הגונות לצורך זה. אבל מאז עברו שמונה חדשים— ולא נשמע, שיהא נעשה מעשה ממשי בנדון זה. כך הוא יחוסם של החרדים והלאומיים שלנו גם יחד להדברים היותר קדושים של אומהנו...

שוטטתי בחוצות ירושלים העתיקה והחדשה באותו יום ולמחר – ביום שני של פסח בחוץ־לארץ ויום ראשון לחול־המועד של פסח בארץ־ישראל. מצאתי בירושלים צפיפות ועניות נוראות מעין אלו שיש למצוא ברחוב־היהודים שבווילנה, למשל; ובהתאמה לשתי אלו–גם חלאה וזוהמה נוראות, שמביאות, ביחד עם מי־הבארות, לידי מחלות שונות ומשונות. הלב דואב לראות את כל אלה בעיר־האלהים, שעיני כל ישראל נשואות אליה. אמנם, בעיר החדשה אין סימני המחסור והעניות הללו ניכרים והיא יפה ורחבה; אבל הלא רוב היהודים יושבים בעיר העתיקה וכל מחמדינו מימי קדם מצויים בה. – ואולם יש דבר בירושלים, שלא יסולא בכל כסף וזהב שבעולם; ר ב ו י ־ ה ג ו נ י ם ש ל י ר ו ש ל י ם ה י ש ר א ל י ת. לא רק יש בה אומה מקובצת מעדות, אלא היא גם עיר מקובצת משכונות. כל שכונה היא עולם קטן בפני עצמו, כל חצר היא עיר שלמה. בקרן־זוית אחת של ירושלים תמצאו טפוסים מעניינים ועושר רוחני ובגוניות יותר ממה שתמצאו בכל הערים הישראליות שבחוץ־לארץ ואף–בכל יפו וחיפה. ירושלים היא עשיר שירד מנכסיו ויפו וחיפה הן קבצנים שעלו לגדולה. ומה ש„נתגלגל" לפנת־הבית בביתו של ה„יורד" אין למצוא בכל ביתו של ה„עולה". איזה יחש עתיק־ימים, איזו חשיבות אצילית והתכבדות של בני־עליה שוכנים על פני ירושלים אף בשפלותה ובנוולותה. מסורת של ארבעת אלפי שנה לא דבר קטן הוא! – והעיר שוכנת בהרים והרים סביב לה. העיר היחידה, שיכולה להדמות לה, היא – ד ו מ י מחריבתה. סביבות־ירושלים – הלא קשה למצוא דוגמתן בעולם ליופי ולהדרת־גאון! מלך אין בה זה אלפים שנה— ואף ערה היא כאילו לובשת מלכות. ואמנם, היא העיר הגדולה היחידה שבארץ ישראל, היחידה, שראוי לקרוא לה בשם „עיר" ושהיא ראויה להיות אף „קו ת מלך רב". ובעיר זו היהודים הם הרוב ואין מקום, שלא תהא השפעתם ניכרת :ה. מה נעימה הכרה זו!

ו מחשבות כאלו נכנסתי בערב היום השני לבואי אל „ב י ת ־ ה ע ם" שבירושלים–אחד מן המוסדים היותר עממיים והיותר נצרכים שבעיר־הראשה שלנו. לערב זה נועדה „קבלת־פנים" של טובי האורחים, שבאו מחוץ־לארץ. באו הד"ר ב ו ד נ ה י י מ ר, אלמנת הפרופ' ש פ י ר א ועוד. התחילו הדרשות הנהוגות עם ההלות ותשבחות להאורחים. בזכרוני נקלטה דרשה אחת של מר ש ל מ ה ש י ל ר, שדבר על תקיתנו בארץ: „לא מדינה ניסד כאן ולא מרכז רוחני, אלא צ ב ו ר ע ב ר י, צבור חדש בעבריותו הגמורה ובשלמותו הנפשית בכל הנוגע לחייו הלאומיים". דברים אלה נכנסו באזני והרבה הרהרתי בהם.

השיב על הברכות הד"ר ב ו ד נ ה י י מ ר. הוא התנצל על שאינו יכול לדבר עברית ובקש רשות לדבר גרמנית (בארץ־ישראל אין אומרים „אשכנזית", כדי שלא לערבב „אשכנזים" יהודיים בגרמנים נכריים). יפים ומלאי־רגש היו דבריו, אבל יפה מזה היה כשעמד אחד מחברי הועד של „בית־העם" ותרגם את דבריו הגרמניים של ד"ר בודנהיימר לעבריה. בלי שום כוונה היטעם

הפעם הדבר היותר משמח: הלשון העברית היא המתהלכת בירושלים וכו'.
מי שאינו מדבר בה מַצְרִיך תרגום עברי לדבריו... כדבר הזה לא היה ולא
יהיה בחוץ־לארץ בזמן הזה. שם שמחים אנו אם ניתנים לנו לדבר עברית ואם
אין צורך בדבר לתרגם את הנאומים העבריים ללשון אחרת...

הגיע תורי. ותחת השפעתם של הרעיונות שהצעתי למעלה דברתי נרגש
ונפעם על ערכה של ירושלים. שכחתי את הנמוס, שחייב בו האורח, ואמרתי:

„אין אתם יודעים להוקיר את ירושלים שלכם! למרות מה שאין עשירות
בירושלים, עוד יש בה כסף ושוה־כסף בידי יהודים יותר מבכל שאר ערי ארץ־
ישראל ומושבותיה כולם ביחד. למרות מה שלא יצאו ממנה במאת השנים
האחרונות גאונים מופלגים בתורה, עוד יש בה יותר תורה מְשֻׁיָּשׁ בערים היותר
תורניות שבליטא של עכשיו. ולמרות מה שאין בה גאוני־המדע, יש בה ידיעת־
היהדות וידיעת הלשון העברית, שלא תמצאו בהיותר עבריות שבערי־הגולה.
ההשפעה־של־גומלים, שיש לקבוצים הישראליים המזרחיים והאירופיים שבה
אלה על אלה, אין להעריך את כל ערכה. אם יבוא יום ומארץ־ישראל תצא
תורה, אז תצא לא מיפו ולא מחיפה, אלא אך ורק מירושלים — — —

„דבר אחד מעציב את לבו של היהודי הבא לירושלים: היא מלאה בתי־
תפלה ומנזרים של נכרים. אבל אגיד דבר, שהייתי מבקשכם להתיחס אליו
בעיון: כל עוד טורקיה חלשה ובתי־התפלה והמנזרים משמשים אמצעים
מדיניים לתגבורת ההשפעה המדינית של העמים הנוצריים, אנו, בתור
יהודים לאומיים, מצטערים על מציאותם של הבתים הללו. ואולם, אילו היתה
טורקיה מתחזקת (מה שאנו רוצים בכל לבנו) או אילו עברה ארץ־ישראל
לאנגליה התקיפה (מה שאין אנו רוצים כלל וכלל, שהרי אנגליה תדכא אותנו
בתרבותה המפותחת) והבתים הללו לא היו יכולים עוד לשמש חזוק להשפעה
המדינית של בעליהם בארץ־ישראל,־שוב לא היתה לנו שום סבה להצטער
על שיש בעיר־קדשנו מקומות קדושים לעמים אחרים. להפך, להתגאות היינו
צריכים, שהמקום המקודש לנו בקדושה דתית ולאומית נעשה קדוש ויקר כמעט
לכל יושבי־תבל: הרי האידיאל של הנביאים, שירושלים תעשה מרכז־הרוח של
העולם כולו, היה צועד בזה צעד ידוע להתקיימותו השלמה".

הבאתי כאן את דברי אלה, שהרבה מן הנאספים לא הסכימו להם,
מפני שבהם נתבטאה השקפתי על ירושלים, שבכל־כך שונה היא מזו של חובבי־
ציון בשנות השמונים והתשעים. אז היה כמעט לאכּסיומה, שתקות־ישראל
בצורתה החדשה צריכה לחסר מחשבונה את ירושלים מפני הקדושה היתירה,
שיש לה בעיני העמים. כמה גדולה היתה טעות זו! ירושלים היא לב ארץ־
ישראל כמו שארץ־ישראל היא לב עם־ישראל, ואי־אפשר לו לגוף מדיני
בלי לב...

שתי טעויות גדולות טעו חובבי־ציון (והציונים הראשונים אף עמהם):
מה שהשכיחו את השאלה הערבית ומה שוויתרו על ירושלים. את כל לבנו
צריכים אנו לשים עכשיו לשתי אלו!

אחרי הדרשות התחילו השירים והרקודים. היו הרבה פועלים ופועלות
ב„בית־העם", ומה נעים היה לי לאחוז בכף המיובלת של העובדים והעובדות את

אדמת־ישראל ולחול עמהם את המחולות הארצישראליים הנחמדים! מי ישמח ומי יחול חוץ מהם? – הם הם מְהַוֵי עולם חדש, הם הם מְחַיֵי ארץ מתה, הם הם מתַסמי עתיד ביקע בעמוד־השחר במעדרם ובאתם ובמחרשָתָם מפוררי־הרגבים!

כשעה ומחצה ארכו השירים והמחולות. נפשי כאילו התפתחה ממסגרותיה ושמחת־עולם על־ראשי. רקדתי, שוררתי, מחאתי כף עד כלות הנפש ממש... עיף ונרגש כולי התכוננתי ללכת הביתה. שלש מאות צעירים וצעירות יצאו אז מ„בית־העם" בשירים עליזים. השעה היתה שעת חצות־לילה. כל הדרך מ„בית־העם" עד מלון־קאמיניץ שרנו ושוררנו בחבורה גדולה כזו–ואין מחריד, ואין מפריע. קרבנו אל מלון־קאמיניץ, והנה־ה„שומרים הסובבים בעיר": אופיציר אחד וארבעה אנשי־צבא, שעוברים בכל רחובות־העיר בלילות לשמירה מפני הגנבים והרוצחים. דמיתי, שיצוו לנו „להתפזר", להפסיק את שירתנו וכיוצא בזה ממנהגיה של אירופה ה„מתוקנת", אפילו של אירופה המערבית. ואולם ה„טורקים הפראים" נתנו לעבור לכל ההמון הרב, שהמשיך את שירותיו, נתני לי להפרד בנאום קצר מבני־לויתי–והלכו לדרכם.

האמנם יודעים יהודי־ירושלים „להוקיר את ירושלים שלהם"?

סוף החלק הראשון.

בַּבָּצִיר.

פִּי־תַנּוּרִי שְׁטוּף־שַׁלְהֶבֶת,
גִּצִּים פּוֹרְחִים, אוּדִים פּוֹקְעִים;
נוֹגֶה אֵשֵׁב אֶל אֶשְׁנַבִּי,
אָחוּשׁ: חַיַּי פּוֹחֲתִים, לוֹקִים.

אָהֳלִי מָסוּר בִּידֵי צְלָלִים
אִלְּמִים, רַק הַתַּנּוּר דּוֹבֵר:
שִׂיג־יָמֶיךָ — רִיק, בַּטָּלָה,
מָשׁוּל אַתָּה כְּצֵל עוֹבֵר.

רִקּוּד־שְׂטָנִים עַל הַכֹּתֶל,
רִמְזֵי־בוּז וּלְשׁוֹנוֹת שְׁלוּחוֹת:
אַוַּת־לִבְּךָ, חֲלוֹמוֹתֶיךָ
יִשָּׂא מָחָר שַׂר־הָרוּחוֹת!

וּבַחַלּוֹן פַּרְצוּף־בָּצִיר
נוֹטֵף רִירוֹ, נוֹטֵף רִפְשׁוֹ;
מַה־טָּעַמְתִּי מִן הָעוֹלָם?
הֵיכַן עָקְצוֹ? הֵיכַן דִּבְשׁוֹ? —

אשר בַּרַש.

תרע"ג.

שִׂיחוֹת סִפְרוּתִיּוֹת.

א.

בְּמְסִבַּת־רֵעִים.

הדבר היה בליל־סתיו מאוחר, ליל סגריר ורוח עז. נזדמנתי לבית ידידי עם מכרים אחדים, שלא ראיתים זה כמה. כשנכנסתי לחדר מצאתי את המסובים עסוקים ברצינות משונה בשתית־החמים, — מה שיקרה בשעה שאין על מה לדבר והנאספים משתדלים לכסות על הדומיה. המכרים הקיפוני בשאלות שונות, ועל־ידי כך חזרה וניעורה השיחה שנפסקה קודם. לאט־לאט נמשכו כל הנאספים לתוך השיחה, הכוסות נשארו מורקות למחצה, החמים הצטננו, המיחם כבר עיף מלנשום ובאוירו של החדר פרחו שברי־אמרות על המלחמה העתידה לבוא בין טורקיה ועמי הבאלקאנים (אז עוד היה ערב מלחמה), על המאורעות המקומיים, על האופירה האחרונה ועל החזיון החדש, שמעמידים ב„התיאטרון האמנותי". השיחה היתה חטופה, מרפרפת ומהירה מפני רבוי הרשמים והענינים וכל אחד השתדל להביע מה שהיה עם לבו בשעה זו. בעלת־הבית נתיאשה כבר מלשמש את אורחיה והשתתפה גם היא בשיחה. — אך פתאום נשמעה דפיקה תכופה בדלת, שתוך כדי דפיקה נפתחה. כולנו התעוררנו לרגע, אבל עד מהרה ראיני, שבא מכרנו הצעיר, שהיה ידוע לנו מכבר. בצעדים מהירים, שיש בהם מעין טפיפה, נכנס הצעיר והושיט לכל אחד ואחד מאתנו את ידו בחבה יתרה. עיני של צעיר זה צוחקות הן תמיד, פניו חלקים ומבהיקים והשפם השחור העשוי כחנית ו„המתרומם אל על" מעיד על מצב־רוחו הטוב של בעליו. עניבתו עם צבעיה הקולניים, בת המודה האחרונה שבאחרונות, ותנועותיו הפזיזות של צעיר זה היו כבר למלה בין כל יודעיו. מיד כשֶׁיָּשב אל השלחן התחיל לדבר בהתרוממות־רוח, כאילו הָיה ממשיך נאום, שנשא רגעים אחדים קודם. אחדים מן האורחים נפרדו ונתכנסו למקום אחד בקצה־השלחן, ושם המשיכו את שיחתם הקודמת. במחיצתו של הצעיר נשארו בעל־הבית ורעיתו ואני. ודברי הצעיר שטפו בלי מעצור:

— הנה הולך אני לי וחושב: הן טוב הדבר, מצוין! אדי־הצער, שכסו את כל חיינו, מתנדפים. שמש חדשה עולה על שמינו ולאורה החם מתרחב הלב, מתחזקות הידים ונמתחים השרירים. בא הקץ לקפאון השורר בחיינו! חיים חדשים מתרקמים! לא יוסיפו עוד אצלנו לבכות ולספוד. זרם חדש התפרץ לתוך ספרותנו. לא, לא זרם, אלא שטף מים כבירים, שבאים בסערה ופורצים להם דרך בין המבואות הצרים, והם עוקרים משורש כל עץ רקוב ומהרסים כל אוהל

רעוע. גזר־דינם של כל השקועים בעבר ובהאורו נחתם. אין מקום לחיי־סתיי גלותיים בשעה שהאביב בא. הרומאנטיקים העלובים, בני־הגלות! בא קצם. וכך יאה להם. הנשמע כדבר הזה?–ספרות, שמטפלת רק בנפש הקרועה והפצועה, בהאינטיליגנט הרצוץ, ומתארת את חרבות־החיים ואת קברי־האבות, היא תמיד מלאה אנחות־אובד, בכי של יאוש וגניחות של ספקנים. גם מעט האור המחיה את נפש סופרינו בא מנרות של חֵלב, שנשארו להם בירושה מאבותיהם ומעלים עשן וריח רע. כלו מאינכם מרגישים את היסוד הריאקציוני שביצירות־סופרינו? הלא אין בהם שום רצון עז לתחיה, לתחיה אמתית, קנאית, שמשלכת מעליה את משא־העבר. הרי כולם קשורים ואחוזים באותן צורות־החיים הישנות, שהן מנוולות אותנו כל־כך. הוי, הרומאנטיקה הגלותית! זה כמה שלא נשמעה שום מלה חדשה, שום סיסמה מלהבת,–רק עתה נשמעה המלה. נפל הדבר. זה כבר צריך היה להפוך את הקערה על פיה. למהפכה אנו צריכים, כי רק בה תחיתנו!

כך דבר מכרי הצעיר בהתלהבות מרובה. ואני הקשבתי לדבריו, ששטפו ברעש ובהמולה, בהתעניינות מרובה. חותר הייתי לפתור במחי את השאלה: מה קרא צעיר זה בימים האחרונים ואיזהו הספר או המאמר, שהביא אותו לידי פתוס זה?–ואחר העיון מצאתי, שקרא לפני זמן מועט את „ה ע ב ר י ה ח ד ש". הזכרתי בזהירות, באופן שאי־אפשר היה להכיר את מגמתי, את שם „העברי החדש". שכני נתעורר והמשיך את דבריו ביתר התלהבות:

– כן, „העברי החדש"! הנה הספר שחכינו לו זה כמה! בו שמענו ראשונה קריאה חזקה, קריאה לחיים חדשים וליצירת ערכים חדשים. בספר זה, ביחוד במאמר הראשי, מצאו להם ראשונה את בטוים הנכון הבטחון העצום בכחות־עצמו והעזות הגדולה של העברי הצעיר, בן הדור ההולך ובא. קראתם את המאמר בעיון?–הרי זהו מעין מאניפֶסט, הות־דעת פומבית בדבר זכות־היחיד ותשוקתו לחיים ויצירה. במאמר זה היבע אותו הרצון הגדול, שממלא את כל חדרי־לבו של העברי החדש, זה הבא בשם העתיד. הלא כה דבריו: – –

כאן עצם הצעיר את עיניו, כאילו רוצה היה להעלות על זכרונו את דברי המאמר כ ל ש ו נ ם, והרים את קולו:

– הלא כה דבריו: „רוח היה בנו – מי לא ירגיש את הרוח הזה? כמלאך־אביב יעבור על שדמות־ישראל הקופאות. את הזרע הבריא יחַיה ואת כל נרקב ונפסד ינשל". ועוד הוא אומר: „אך הנה דור חדש קם ושירה חדשה עמו, שירת היצירה והמלחמה. הלוך ורנן ילך, עבוד ורנן יעבוד, ומרננת־עוזו כל העולם יתחדש". מבינים אותם? כ ל ה ע ו ל ם י ת ח ד ש. או הלאה: „וצחוק יהיה לו, צחוק מחיה וממית, נופל כאור וכשלג על לבבות נכאים. חדות־התחיה על פניו ועל כל דרכיו ובפעמי־רגליו הד פעמי החירות"!

הצעיר הדובר פקח את עיניו והסתכל בנו כמנצח, כאילו היינו מתוכחים עמו עד עתה ובידו עלה להוכיח לנו את טעותנו. אחר הפסקה קצרה של רגעים אחדים המשיך הצעיר את דבריו, שרובם היו ציטטות וראיות מן המבוא ל„העברי החדש" ומן המאמר „המהפכה העברית" שבו, כנראה. קשה היה לו למכרנו להשתחרר מן ההיפנוזה של הספר אחר שהתחיל לדבר עליו. היו כאן גם לשון

מדברת גדולות על הערכים החדשים וגם קריאות של בוז להכיכים והמתיאשים שבינינו, לה„רומאנטיקים" האומללים של ספרותנו, ולהמתארים בשלוה אמנותית את החיים הנוגים שלנו.

בעלת־הבית, אחת מאותן הנפשות המהורות, שבעיניהן משתקף תמיד הצער של חשבון־הנפש ביחידות ושל מחשבה הדירה מעיקה ומתלבטת בספקותיה, אחת מאותו מין בני־אדם, שמסתכלים בחיים ומתיחסים אליהם בתשומת־לב מיוחדת ושותקים, – בעלת־הבית הציצה חליפות בפניו של המדבר ובפני. בעיניה קראתי את השאלה: „וכי אמת היא כל מה שהיא מדבר? כלום באמת נהיתה חדשה כזאת בעולמנו – ואנו לא הרגשנו בה?"– על פניה הנוגים והיפים בטוהר־הנפש השפוך עליהם נראתה אותה התאמצות, שטעידה על רכוז־המחשבה. – בעל־הבית התכנס לתיך עצמו, וכנראה, השהדל לברר לעצמו את דברי הצעיר. כשהרגשתי, כי שטף דבורו של שכני הולך ופוחת מפני שפסק המקור לדבריו, פתחתי ואמרתי:

– בלי שום ספק יש למצוא בדבריך ובדברי יעקב כהן שב„העברי החדש" רעיונות אחדים יפים ואמתיים. אם לא צדקת בהערכה, שאתה מעריך את כל מה שיש עתה בספרותנו, אם לא עלה בידך לחדור היטב לתיך היצירה העברית הנוכחית ולהבינה, יש הרבה ענין וגם אמת בדבריך על מה שצריך להיות. על רשומים אחדים של היצירה העברית העתידה לבוא היטבת לדבר. מי זה יבוא ויאמר, כי שירת העוז והבטחון אינה צריכה לנו? מי הם והיכן הם אותם האנשים, שעליהם כתיב במבוא להמאסף, כי מצדם יפגיש העברי החדש, או היוצר ההפשי ברוך־האלהים ויליד־אביבנו, „עורון וָנֶכֶר, חשד וקנאה"? לי נראה, שאין בינינו שום אדם, שלא יתעורר ולא יצא לקראת השמש העולה על שמי חיינו ושלא ישמח לקראת תחית־העם, אם רק – תחיה זו אמתית ההיה, אם באמת ישָמע קול־השופר במחנה־ישראל. אני חושב, שגם אלה שהמר להם שדי והיאוש אכל את כל לבם, אלה שעיניהם נמקות מכאב פרטי וצער לאומי, – אף אלה היו משתנים בין לילה, אילו היו שומעים באמת את פעמי־האביב ואילו הגיעה לאזנם שירת החיים החדשים. יתר על כן: אלו האנשים הרגשתם והקשבתם חדות הן ביותר, ובודאי היו הם הראשונים, שהיו מנערים את האבק מרגליהם, היו זורקים את האפר מעל ראשיהם, היו מונעים את קולם מבכי והיו יוצאים לקראת החיים החדשים בשמחה וברנה, מרקדים ברגליהם הפצועות מנדידות לקראת שמש. אבל - מרה היא ההכרה – השחר עוד לא האיר. אמת, צללי־הליל הולכים ומתמעטים בממשלת־הרוח שלנו, רוחות־הבוקר כבר מתגנבים בלאט אל הלב ומזעזעים אותו זעזוע נעים ורך. אבל שעה זו בספרותנו היא שעת יצירה חשאית, שעה הרת־חיים. מי הוא האיש, שיעיז להפריע את הדומיה העמוקה, המתכנסת אל עצמה, דומית־השחר? – זה אך זמן קצר התחיל להשמע בספרותנו טון לבבי, אמתי, רגש זך ורעיון טהור – והנה בא „העברי החדש" בפתוס המזויף שלו ובאמרותיו הקולניות והפריע את קדושת־השעה. הלא צריך להיות „עז" יותר מדאי, כדי לבוא בצלצלי־תרועה בשעה שלבותיהם של יוצרים אחדים מתפקע מעוצר כאב ויגון ונפשם של אחרים מִתְעַלָּה ביצירות לבביות ואמתיות. הנה ביאליק

מתלבט ביסוריו, נחנק תחת משא־שרעפיו המעיקים ומעצמו הוא בורא לו נפש הדשה ושירה חדשה; הנה ברדיצ'בסקי המספר מצא מרגוע לרוחו הסוער ביצירות אפיות. טבעית היא מנגינת־האון של טשרניחובסקי, שבאה אל קרבנו כיין המשומר וגוסכת עלינו רוח־גבורה. כלהש מעין טהור מגעת לאזנינו שירת פיכמאן העצובה, כפסילי־ברונזה יפים נראות לנו יצירותיו האמנותיות של שופמאן. כולם עובדים בצניעות, בהרגשה דאחריות לפני עצמם ולפני אחרים. רק לפעמים מחרדת איתנו צעקתו ההיסטירית של ברֶנר. אבל צעקה ז׳ אמתית היא ונובעת מתהום הנפש דמעונה. בצעקה זו, שלפעמים היא מחוסרת־יופי, יש ממוראות־החיים ואין בה שום מלאכותיות. לא לשם התגדרות היא באה. יפה ומלהבת היא אף שירתו של יעקב כהן המשורר, אבל המאמרים המליציים והפראזות הנפוחות של הד"ר יעקב כהן למה באו הם? — נעים לקרוא לפעמים מאמר כתוב בלשון פיוטית, אבל צריך שיברוק מתיכו איזה רעיון חדש, אֶסתיטי אם לא פילוסופי. ואולם איזה רעיון אֶסתיטי או פילוסופי יש במאמר־הפתיחה של „העברי החדש" ובמאמר „המהפכה העבריה", שמשַמש כעין פרוגראמה למאסף זה? — במקום אחד אומר בעל המבוא ל„העברי החדש": „ואם גם נתע דרך לעתים ואם גם נחטא, כמה מן התום בחפושינו ובחטאינו!" — אבל כלום „תום" יש כאן ולא התגדרות ופוזה? וכלום לא את קריאתו הידועה של האַמלט: „מלים, מלים, מלים!" אנו זוכרים בשעה שאנו מוצאים אצל יעקב כהן קטע כזה: „ולכן אני אומר לכל אלה הבאים לעורר את העם לחיים עצמיים חדשים: אל תקראו תחיה, קראו מהפכה! או טוב ונכון מזה, קראו תחיה ומהפכה! — — — ולכל אלה המתונים ביותר, האוהבים לדבר תמיד בשם ההתפתחות, אני אומר: בדקו ותמצאו, כי גם המהפכה אחד מתנאי ההתפתחות היא". כאילו רק בשם תלוי הדבר! אל תקראו כך, אלא כך, או קראו גם בשם זה וגם בשם שני — כלום זוהי השאלה ל„העברי החדש"? כלום לא אחת היא, איך שנקרא לעבודתנו, ובלבד שנעשה מה? אבל זוהי הרעה, של„העברי החדש" מיסידו של יעקב כהן הקריאה כשהיא לעצמה נעשתה עיקר. לא במעשים, אלא בדברים הוא בא. על כן כל־כך מרובים בספר הדבורים על היצירה החדשה מן היצירות החדשות עצמן. רועשים גלגלי־הטחנה— והקמח מעט הוא... כלום באמת צריך היה לקרוא „לבקורת לארץ ולשחקים ולכל עליות־השחקים" כדי להוציא ביחד מאמרים, ציורים ושירים אחדים, שברובם אין בהם שום התגלות חדשה, שום דרך חדשה של יצירה או איפן־הבעה חדש? כמובן, לא היה שים אדם בא ודורש „חדוש" מן „העברי החדש" אילמלא הכריזו עליו בעליו. כל מאסף, יהיה איזה שיהיה, מראה על חייה הפנימיים של ספרותנו, ומצד זה יש לו ערך ידוע. אבל איזה ערך מיוחד יש ל„העברי החדש" בתור הופעה ספרותית? ציורו של אשר בַּרַש „מיטה", שבו נשאר כשרון צעיר ורענן ה נאמן לאופן־כתיבתו ולהתרשמותו האמנותית ושאף בו הוא מצטיין בטבעיות־ סגנונו ובאמתותו האמנותית. יכול היה לבוא בכל מאסף ספרותי בלי רעש וצלצלי־שמע. והוא הדין במאמרו היפה של י. נ. שמחוני על „ר' יהודה הלוי בתור משורר לאומי" ב„המדרש הפסיכולוגי" של יצחק אפשטיין על הדבור העברי, שענינו חשוב מאד, אבל מפני הרצאתו הקשה הוא נראה לפעמים כמדרש־

פליאה. אגדתו של יעקב כהן „הכוכב המת" היתה אולי יפה בתור שירה אילמלא חסרו לה הריטמוס והקצור ואילמלא היתה מליצית יותר מדאי. הציור של יצחק שמי בשם „הבריחה" כתוב ביד מפקפקת ובלתי־בטוחה—אמנם, לא בלא כשרון—ועל־כן אינו עושה רושם מתמיד. השירים האחרים שב„העברי החדש"—חוץ משירו של פרץ, שיש בו הלך־נפש והמית־לב—נקראים בלא התעניינות מרובה ונשכחים מיד אחר הקריאה. עוד שני דברים של פרץ באו בקובץ זה. הדבר האחד הוא המחזה „חופי־זרם", שבו לא עלה בידי הסופר להראות לנו לא את ה„זרם" המחריב, שעבר על רחוב היהודים בתקופת־השחרור, ולא את ה„חופים" באישיותיהם השונות. כמו־כן אין אנו רואים ביצירה זו את פרץ המבקש דרכים חדשות ואת פרץ האמן הדק, הסובל מן הנגוד שבין המציאות ובין הדמיון. הדבר השני של פרץ הוא מחרוזת־מרגליות קטנה בצורת שלש אגדות תחת השם הכללי „מפי העם". אבל יצירות יפות אלו לא די שאין להן צורך באמרות המצלצלות של המבוא, אלא להיפך: הרי על יצירות יפות אלו ועל הדומות לאלו אמר יעקב כהן במאמרו „המהפכה העברית", שהרומאנטיקה היא הנותנת טעם לפגם בהתחיה. אגדות אלו של פרץ, שהן פרי הרומאנטיות היותר טהורה, שקבלו יניקה כל־כך עצומה מן העבר הקרוב, כלום יש להן איזה ערך ואיזו זכות־קיום על־פי הפרוגראמה של „העברי החדש"? ואיך מצאו, איפוא, מקום בקובץ זה הנלחם ברומאנטיקה זו? — הלא כה דברי כהן: „אין התחיה אמתית אם היחס אל העבר הרחוק הוא יחס של רומנטיקה, ואין התחיה שלמה, אם היחס הזה מעירב ברומנטיקה. ומה יש עוד לאמר לתחיה כזו, הסובלת ומטפחת יחסים רומנטיים אל העבר הקרוב?" („העברי החדש", עמ' 50). כן, באמת, מה יש לומר ל„עברי חדש", שבא בקריאות של מהפכה ובשחרור מעבותות הרומאנטיקה הגלותית — ואינו יכול לעמוד בפני הקסם של אגדות אחדות? לי, למשל, יותר חביבות ויותר יקרות שלש האגדות הרומאנטיות האלו אולי מכל המאסף של כהן. אבל לשיטת „העברי החדש" היכן היא ה„עמידה על הדעת עד לקנאות, קנאות עד לאכזריות", שבה צריך להתגאות העברי החדש ההולך ובא? — „מלים, מלים, מלים!" —.

גמרתי. במשך דבורי התקבצו סביבנו גם האורחים האחרים של ידידי ושמעו בהתעניינות את דברי. בעיני בעל־הבית קראתי אותות־הסכמה לדברי וזה היה נעים לי. ואולם הצעיר בעל העניבה האדומה העשויה על־פי המודה לא התאפק וקרא:

— ו„חזון השממון" של שניאור?

אז השיבותי:

— „חזון השממון"! כמה נגוד פנימי יש בין דברי בעל „העברי החדש" ובין שיר זה! „עיני העברי הצעיר הן הן עיני השמש הצעירה" — קוראים אנו אצל יעקב כהן; ו„עיני־שמש" אלו רואות על־פי שניאור את השממון הרודף אחריו בכל. יצירה זו של שניאור, שאילמלא חולשתו של המשורר הצעיר לבטויים חריפים ולציוריות מתוך אונס היתה יכולה להחשב בין היותר יפות מיצירותיו האחרונות, מתאמת לקובץ „העברי החדש" אולי רק בחסרונותיה. לא טוב לו לאדם לשמוע לקולו של מפיסטופל ולעצתו הידועה:

Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten
.Zeit sich ein.

ושניאור שומע לפעמים לעצתו זו של מפיסטופל, ועל־כן הוא עצמו פוגם את יצירותיו. כשאנו קוראים את „חזון השטמון" ורואים את המשורר כשהוא בורח לשוא מפניו לבתי־היין, לחיק־אהובתו, כשהוא רוצה להשכיח אותו מלבו „על הבמה" וברגעי האושר אצל „המלכה ווינוס", מצטערים אנו על ששניאור עצמו אינו נותן לנו להתענג ביותר על יצירותיו. אחר הפרק היפה „קווצות", שצבעים חזקים ומבהיקים ביחד עם ציוריות אמנותית נותנים לו צורה של יצירה שלמה בפני עצמה, בא הפרק „על הבמה" עם פילוסופיה זולה, ואחר־כך הפרק „ווינוס"—ערבוביה של „מליצות" של ההפלספות ושל קטעי שירה טהורה ונעלה. ההתפלספות וה„הֶעֱזָה" מאבדות הרבה מכשרונו הפיוטי הגדול של שניאור. הוא מבקש את „ווינוס" המלכה, את האהבה הגדולה, שהאירה באור־עולם את חיי העולם העתיק, ביחוד את היונים הקדמונים, וכשאינו מוצא אותה, הוא מאשים באי־הצלחתו את „החומות הישנות, שבנו נזירים וסריסים". אבל הסבה האמתית היא מה ששניאור חסר את הפשטות של היונים והרומיים הקדמונים, את השלמות והרעננות שלהם. שניאור יותר מדאי מודרני הוא, ועל־כן אינו יכול להבין את סודה של „ווינוס", ולחנם היא זורק מלים מרגיזות ובטויים גסים אחרי השקפות־עולם ידועות ואחרי ציורי־הדמיון הטבעיים של האדם. טעות אחת גדולה יש בהלך־רוחו של שניאור וגם של „העברי החדש" בנוסחתו של יעקב כהן. כנראה, גם כהן, גם שניאור מאמינים, כי—

עוד יֵשׁ שׁוֹפַר־זָהָב, הַמַּפִּיל מִבְצָרִים בִּתְ־רוּעָה,
מִימוֹת־יְהוֹשֻׁעַ הוּא עוֹבֵר מִיַּד כּוֹבֵשׁ אֶחָד אֶל שֵׁנִי.

— — — — — — — — — — — — — — — —

וּבְהֵיי הַמַּלְכָּה נִשְׁבַּעְתִּי, כִּי אֶחָד מִיּוֹרְשָׁיו אֲנִי הוּא.

זוהי טעות נוראה. אין שופר כזה. לא של איל ולא של זהב. בשופרות ובתרועות אין מפילים את מבצרי־הרוח, ומה גם את מבצרי־החומר. בשופרות של זהב אפשר רק לבלבל את המוחות, אבל אף זה לא לזמן ארוך. לפעול אפשר רק באמתיות ובלשון־הלב. ישנים הם הדברים, אבל כדאי לזכור אותם תמיד, ביחוד כדאי לאלה שיש להם חולשה לדקלאמציה: דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב. אבל שניאור אינו דואג לכך. הוא חושב, ש„אם מת כבר הקסם בשופר—תחי עזות־המצח הגדולה!"—ואולם אם אין „קסם בשופר"—איך „יפיל מבצרים בתרועה"?—קשה להאמין, ש„עזות־המצח" בלי „קסם" תספיק לכובשים וליורשיהם... שניאור קורא: „אין חטא ואין צדקה—יש רגש, אין טוב ואין רע—יש שלהבת מאוויים מתפרצים". אילו היתה השקפה פילוסופית זו מתבטאת בציורים פיוטיים גדולים, אז, אם נסכים או נתנגד לה, על כל פנים היתה ספרותנו מתעשרת בסוג חדש של שירה, בזרם אמנותי חדש. אבל, לצערנו, עם כל המקומות הפיוטיים הספליאים ביפים ובעוזם שב„חזון־השטמון", סיף־סוף, לכל הפחות בחציה הראשון של הפואמה הנדפסת (הסוף שלה עוד יבוא), המליצה מרובה על השירה וההתפלספות—על הרגש.

ואין השופר הכלי היחידי, שעליו מנצחים בעלי „העברי החדש". אחד מסיפרי „העברי החדש" המציא לו עוד „אֶמבלימה" אחת – את המטאטא. המבקר ד. ששר במאמרו „משוררים" מצטער על שפרישמאן חדל לכתוב את מאמרי־הבקירת החריפים שלו; ולא מצא מר ששר שם יותר מתאים לבקרתו של פרישמאן מ„מטאטא". מר ששר אומר: „לו היתה, לפחות, בקורת כל־שהיא בספרות העברית הצעירה, בקורת, אשר תעבור ביד חזקה ואוהבת, – – בקורת, אשר תכלה קוצים באמונה ותתן מקום לגבעולים האחרים לפתח "את הפוח־פרחיהם ברחבה". מה יפה הרעיון המיבע בדברים אלו! מי יבוא ויאמר, שהאיש, שכתב את הדברים האלה, אינו יודע את מהות הבקורת ומטרותיה? אבל הבקירת עצמה של מר ששר אינה אלא – „מטאטא"... כלום זוהי „היד החזקה והאוהבת", שעליה מדבר מר ששר בתחלת מאמרו? יוכל היות, שיעקב שטיינברג צריך באמת ל„אמבטי הקר", כמו שקורא מר ששר עצמו לבקרתו; אבל סוף־סוף משונה הוא התפקיד המיוחד, שהמציא מר ששר להמבקר. במקום התמונה הידועה של בקלין, שמציירת בסארקאסטום את המבקר, שאין לו שום מושג מיצירה ויסורי־יצירה, ודאי היה מר ששר מציג לפנינו את המבקר בדמות בלן, העומד נכון לשרת את הסופרים ב„אמבטי קר"; ולשם שלמות־התמונה היה נותן לתוך ידו „מטאטא". את משרתו זו ממלא מר ששר באמונה. במאמר מוקדש ביחוד ליעקב שטיינברג הוא מבטל את המשורר הזה כלאחר־יד. חלף במוחו שֵׁם מצלצל „שירי־מֵּה" או „חרוזי־מה" – ודי לו בזה כדי לסמן בשם זה את יצירתו של יעקב שטיינברג. אין אהבה להיצירה בלבו של המבקר החדש שב„העברי החדש". ושר־היצירה מהו אומר? –: „בָּני, אהבו את הספרות, אהבו את היצירה האנושית, אהבו אותה קודם־כל ואחרי־כל! סַבלו יחד את האמן, לוו אותו בתעיותיו הרוחניות והיו לו כאח. ביד רכה ואוהבת תגעו בפרחי היצירה האמנותית ובזהירות ובלבביות תתיחסו אליהם. רק אחרי שחדרתם אל תוך תעלומות־היצירה האנושית והבינותם את רוחו של האמן, רק אז השתדלו לברר לאחיכם הקורא ולהיוצר עצמו את נפשו ואת פרי־רוחו. הַראו לאמן את מעותו, הזהירו אותו מן החטא, שיחטא נגד מהותו הפנימית, אבל זכרו, שצריך הוא להרגיש בדבריכם את הלב האוהב, את אָחיו ביצירה. אהבו את הספרות והשתתפו בצער האמן! – את ה„מטאטא" אין שר־היצירה אוהב ביותר.

– ובכן, כלום לא מצאת ב„העברי החדש", שיאַמת את דברי הפתיחה למאסף? – שאלני ידידי בעל־הבית, שהיה מלמד תמיד סניגוריה על אנשים וחזיונות.

– דבר זה לא אמרתי – עניתיו: – יש במאסף דברים אחדים, שמעידים על צרכי־הנפש החדשים של העברי הצעיר. מאמרו של בעל־מחשבות על אוסקאר אואילד, רשימותיו של דוד פרישמאן על שני פַסלים יהודיים, וביחוד־הרצאתה של המחוללת איסידורה דונקאַן על מחול־העתיד – שלשה דברים אלה, שבאו, ולא במקרה, בקובץ אחד, מראים על געגועיו החזקים של העברי הצעיר ליופי אמתי, על זרם חי של אמנות עשירה ומרובת־גונים, שהתחיל לזרום בספרותנו. כמובן, זוהי רק התחלה, ומי יודע אם לא רק נסיון? – אבל ברוכה תהיה השעה, שבה ספרו להקורא העברי על ציורים ופסילים ועל

המחול. דוד פרישמאן. זה האיש, שתוכן־חייו היתה תמידה שאיפה להעשיר את ספרותנו בצורות אמנותיות חדשות וברוה אירופי בריא, בא גם עתה והביא תשורה ל„העברי החדש״ — רשימות אמנותיות אחדות. והלואי שהמבקר הספרותי הראשון שלנו יהיה גם הראשון למבקרים האמנותיים! — אופיי בשביל „העברי החדש״ הוא גם המאמר היפה על אואיילד, זה כהן־היופי של תקופתנו. חייו כשהם לעצמם היו מין יצירה אמנותית מלאה הוד ויופי וגם טראגיקה איומה. ויפה אומר עליו בעל־מחשבות, כי „את החלק היותר גדול מדמיונו האמנותי בטא לא בפרוזה אף לא בפואזיה, כי אם בארחות חייו, בהליכותיו״. ולחיים יפים, מלאים הוד והרמוניה קוראת גם איסידורה דונקאן. שירת־הריטמוס, קסם התנועה ההרמונית מורגשים בדברי המחוללת המפורסמת, שבידה עלה לבטא בתנועות־הגוף את יפי הנפש ונענועיה. היא היא שיכולה לאמר על עצמה „כל עצמותי תאמרנה״: מצבי־הגוף אומרים על־ידה מה שנעשה בנפש. רוצה היא איסידורה דונקאן, שהמחוללת העתידה לבוא „תנועותיה כתנועת האלים תהיינה, רעש גלים ורוחות תביע בהן וצמיחת ילדי־האדמה, מעוף־הצפרים ונהרת־הגנים, ואף גם את מחשבות האדם על היקום וכל צבאיו״. וזהו יהיה אפשר כשהמחול יעשה אמנות דתית. אז — „הנשמה היותר גבוהה תהיה בגוף חפשי״. רחוקים אנו עדיין מהלך־רוח כזה. אבל יבוא העברי הצעיר, זה שהעתיד לו הוא, ויגלה אוצרות של יופי וקדושה עליונה בדברים שלא שערו אבותיו. בוא יבוא בדומיה, בלי שאון, בטבעיות ובלי קריאות של „פנו דרך!״. — בלי שימליץ מליצות ובלי ש„יתקע בשופר״ נרגיש את בואו. כשירים האובד את ראשו ויאהיל בכף־ידו על עיניו ופניו יזהירו מאשר פתאומי, כשעיני המתיאש תמלאינה דמעות־גיל ושורות של צעירים וצעירות תצאנה לקראת הבא ושירת־העוז על שפתם, והוא, החפשי, הבטוח והמאושר, ירכין את ראשו לפני אחיו המחכים לו ובלשון־הלב ידבר אליהם, — אז ידוע נדע, שהוא בא, העברי החדש —

כשגמרתי לדבר שררה דומיה בחדר. המסובים היו שקועים בהרהוריהם. אבל עד מהרה התעורר בעל־שיחתי הצעיר ובקול צעקני פתח:

— אבל הלא יעקב כהן אחרת חושב, וגם אני מסכים לו, כי...

אחד מן האורחים הפסיק את דבריו. הוא הזכירנו, שהשער מאוחרת עד מאד וצריך להפרד מבעלי־הבית מכניסי־האורחים. הצעתו היתה נכונה. נפרדנו זה מזה והלכנו איש לעברו. רק הצעיר לוה אותי כדי שתהא לו אפשרות לגמור את דבריו. לדבריו חסר היה עתה הפתוס הבלתי־נעים של תחלת הערב, אבל הקולניות לא פסקה. סוף־סוף נפרדתי גם מעליו. אבל גם בדרכי הביתה, גם אחרי שבאתי לביתי ואחרי שעליתי על משכבי לא משו מנגד עיני עניבתו האדומה והעשויה על־פי המודה האחרונה של מכרי והנועותיו הפזיזות. וקולו הצעקני כאילו הגיע לאזני — ובמוחי חלפה בלי משים המלה:

— „מתופף!״

מוסקבה, מרחשון תרע״ג. **דוד אריה פרידמאן.**

